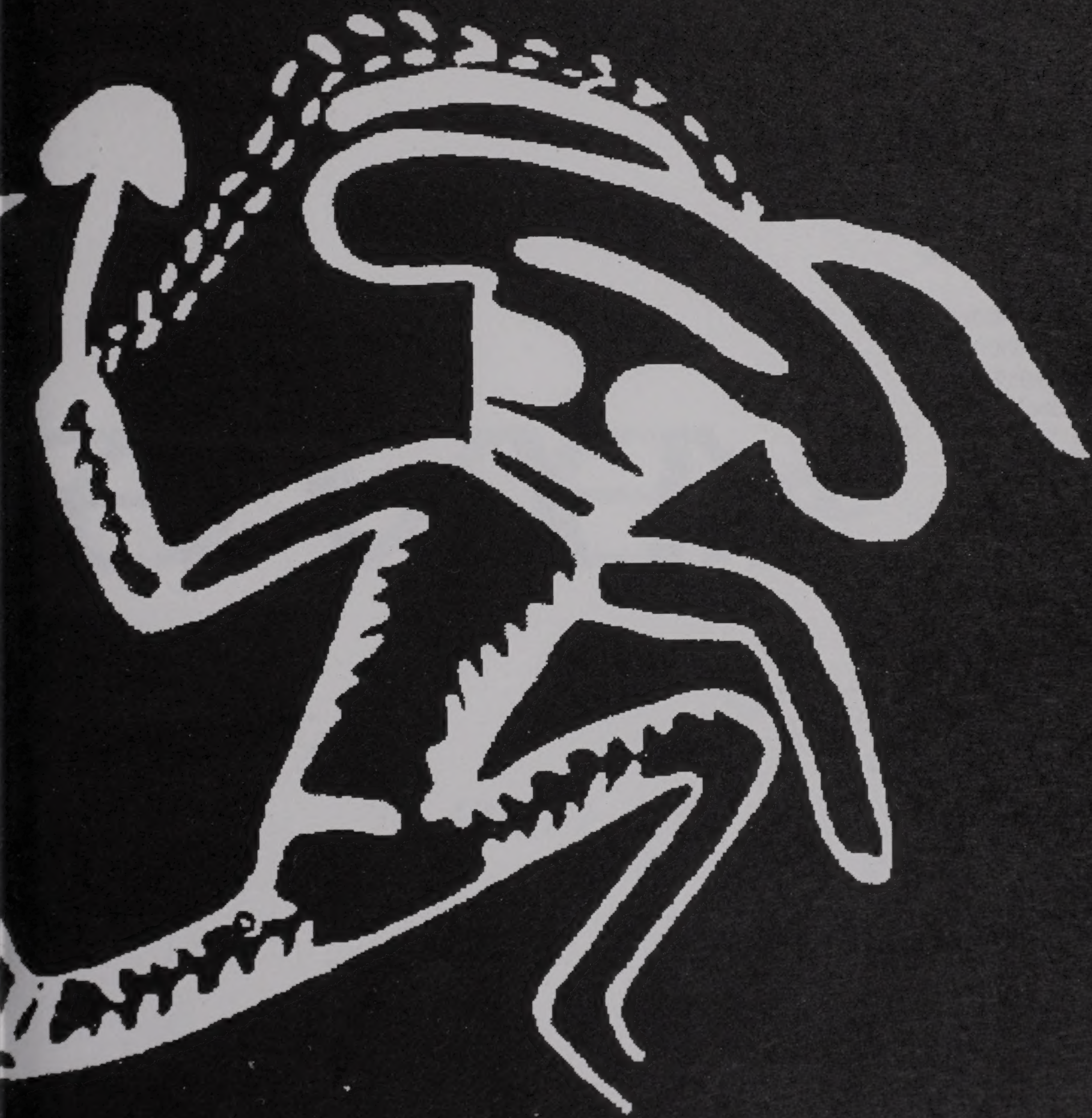
# ALTROVE

SOCIETÀ ITALIANA PER LO STUDIO DEGLI STATI DI COSCIENZA

1

N A U T I L U S





Redazione:
ALTROVE c/o
Nautilus,
C.P. 1311
10100 Torino

ALTR



NAUTILUS
C.P. 1311
10100 TORINO

# OVE#1

## SOCIETÀ ITALIANA PER LO STUDIO DEGLI STATI DI COSCIENZA

N A U T I L U S

***ALTROVE*** (annuario della SISSC) pubblica lavori riguardanti l'antropologia, la botanica, l'etnologia, la farmacologia, la neurologia, la psicologia, e la storia delle religioni con particolare attenzione al campo in cui opera la Società Italiana per lo Studio degli Stati di Coscienza, cioè agli stati di coscienza ed ai mezzi, chimici e non, in grado di modificare tali stati. Esce, al presente, annualmente e pubblica articoli, rassegne, documenti di particolare rilievo, recensioni e segnalazioni.

Avvertenze per i collaboratori

La collaborazione è libera. Gli articoli ed i contributi per la pubblicazione devono essere presentati dattiloscritti, molto ben leggibili, e possibilmente corredati da ampio materiale illustrativo coerente con il contenuto del testo. È preferibile, e vivamente raccomandato, l'invio dei testi anche su floppy disk (3.5", DOS, ASCII o Word) con allegata copia su carta.
I testi vanno predisposti per la stampa nella loro stesura completa e definitiva. Possono essere scritti in una delle seguenti lingue: italiano, francese, inglese e spagnolo. Se dattiloscritti è necessario che i testi siano predisposti su una sola facciata di fogli di formato A4 (30 righe a pagina per 60 battute a riga). Le parole da stampare in *corsivo* devono essere sottolineate una volta. la prima pagina del dattiloscritto deve portare solamente: a) nome e cognome dell'autore o degli autori; b) titolo del lavoro il più possibile conciso ma sufficientemente esplicativo; c) una breve scheda informativa sull'autore/autori ed eventuali indicazioni dell'Istituto, laboratorio di ricerca o Ente presso cui il lavoro è stato eseguito; d) indirizzo per eventuali comunicazioni.
Le note al testo, da evitare per quanto possibile, vanno numerate progressivamente tra parentesi ed inserite alla fine del testo . I riferimenti bibliografici seguono le note al fondo dello scritto.
I testi verranno sottoposti per l'accettazione al giudizio del comitato scientifico che si riserva la facoltà di accettare o meno i lavori, nonché di chiedere agli autori eventuali modifiche. I lavori, anche se non pubblicati, non verranno restituiti. Agli autori che lo richiedono esplicitamente vengono inviate le prime bozze di stampa; non possono essere accettate eccessive modifiche al testo.

L'interesse per Nautilus alla collaborazione con la SISSC è legato a quello coltivato da alcuni suoi componenti per gli stati di coscienza indotti dalla musica, dalle tecnologie elettroniche, dalle sostanze psicoattive e dal loro impatto, uso e significato nella società attuale oltre che alle prospettive individuali e collettive che si aprono in conseguenza dell'uso sempre più massiccio di sostanze chimiche e tecnologie che alterano lo stato di coscienza ordinario.
In questa moderna “”civiltà”, è sempre più difficile riuscire a scindere l'individuo dalla società, così come (e soprattutto), diviene impossibile separare l'uomo dai suoi manufatti, dalla tecnica e dalle sovrastrutture burocratiche che gestiscono questa tecnica per l'ordinamento ed il coordinamento delle forze che vanno a formare la società stessa. In un tale panorama, in cui la creatività dell'uomo ed i suoi prodotti sono sempre più slegati dalle reali possibilità di appropriazione, per la loro esasperata frammentazione e specializzazione, inevitabilmente l'individuo si viene a trovare in una situazione di fittizio benessere, in cui la completezza della persona è stata sostituita dall'accaparramento ed accumulo dei beni, di denaro o di privilegi. L'interiorità ne viene inevitabilmente a soffrire, a mancare di completezza, di compimento, ed è probabilmente questo una delle fonti primarie del senso di inappagamento e schizofrenia che attanaglia noi tutti. E la situazione non è certamente semplificata né attenuata dall'atteggiamento di sospetto se non di deciso divieto che le sovrastrutture burocratiche, quali esse siano (governo, chiesa, lavoro, sport) hanno nei confronti delle sostanze psicoattive, ma più in generale con tutto ciò che può comportare una fuga dalla s(t)olida realtà. Dopo avere privato, sotto l'egida del progresso, l'individuo della capacità di rimanere possessore del suo corpo e del suo tempo, in un percorso parallelo, ma più brutale, le possibilità di fuga dell'individuo sono state impedite anche verso il sé, verso la propria psiche, la sala comandi di ogni corpo deve rimanere ben chiusa a chiave.
“ALTROVE” non è un elogio alla fuga interiore, non è l'inno a volgere lo sguardo per ritrovarsi chissà dove, né è il motto dell'antropologo che ritrova, con curiosità tutta moderna, tracce dei primordi dell'umanità da sezionare e classificare. Possa il titolo dell'annuario funzionare da quesito al quale per primi proviamo a rispondere. Le pratiche, i mezzi per raggiungere questo altrove sono molto differenti tra di loro ma rispondono tutte ad una funzionalità ben precisa; come se numerosi e disparati mezzi di trasporto, i più diversi tra di loro, portassero tutti alla stessa destinazione, ad un unico capolinea, pur partendo da situazioni, epoche e luoghi così distanti tra di loro. La destinazione è sempre la stessa, da milioni di anni, il compimento dell'uomo (della donna) in una sua più perfetta forma, completa anche se temporanea, ma capace di proiettare la sua lunga ombra nella propria vita. E per mantenere un atteggiamento corretto verso di sé e verso le pratiche, le sostanze qui riportate, vi ricordiamo ancora che l'altrove, l'indigeno, lo sciamano, l'uomo (e la donna of course...) primordiale, ancestrale si muove e vive molto più vicino di quanto si possa immaginare, e di quanto egli stesso immagini.
Nella speranza che questo volume possa divenire un baedeker da portare sul cruscotto della propria mente, che il viaggio inizi e non abbia più termine.

NAUTILUS

# S I S S C

La ricerca nel campo degli stati di coscienza e dei metodi che ne producono modificazioni (per esempio i farmaci psicoattivi) risente, in Italia, di una certa frammentazione che incide sui suoi stessi sviluppi. Ciò é dovuto certamente al numero relativamente basso di studiosi che se ne occupano in maniera strettamente scientifica, studiosi spesso svincolati dai circuiti accademici e perciò al di fuori di una rete sistematica di scambi informativi. Proprio questa carenza di collegamenti é quella che più di ogni altra si fa sentire, non tanto nella conduzione individuale delle ricerche, quanto piuttosto nella difficoltà di sviluppare studi interdisciplinari, globali e con le necessarie garanzie di sistematicità. Oltre alle occasioni scarseggiano (o in certi casi sono totalmente assenti) i "luoghi" di scambio, sia ad un livello più propriamente fisico, sia come riviste che offrano spazi all'argomento.

Queste considerazioni hanno indotto un gruppo di studiosi italiani del settore a formare nel dicembre 1990 una Società Italiana per lo Studio degli Stati di Coscienza.

Dal punto di vista statutario la Società «incoraggia, promuove e facilita lo studio degli stati di coscienza con particolare enfasi sui mezzi, chimici e non, in grado di modificare a fine terapeutico o sperimentale tali stati; prende iniziative al fine di promuovere uno scambio culturale tra le diverse comunità scientifiche impegnate su queste ricerche a livello internazionale, nazionale o regionale; coordina, attraverso tali scambi, programmi di ricerca tesi all'ottimizzazione degli studi individuali degli associati ».



Il Comitato Scientifico della Società é formato tra gli altri da Vittorio Erspamer, Jochen Gartz, Albert Hofmann, Luis E. Luna, Ricard E. Schultes, Johannes Wilbert.

Dopo un primo periodo di "assestamento", ancora parzialmente in atto, la SISSC si è vista impegnata, nel 1992, su diversi fronti: dalla fattiva collaborazione per l'organizzazione del II CONVEGNO NAZIONALE SUGLI AVVELENAMENTI DA FUNGHI, tenutosi a Rovereto nell'aprile 1992, con la partecipazione di A.Hofmann e J.Gartz, ad un ciclo di incontri sugli stati modificati di coscienza (Torino , giugno 1992, in collaborazione con Nautilus), ad un primo tentativo di ricerca, tuttora in corso, sugli effetti psicotropi dell'ayahuasca. La SISSC pubblica inoltre un BOLLETTINO DI INFORMAZIONE (tre numeri all'anno), la cui modesta presenza copre comunque un vuoto nel panorama editoriale italiano. Esso non vuole costituire una rivista di studi scientifici sugli stati di coscienza, rappresenta piuttosto ( e sempre di più dovrebbe rappresentare) uno strumento di diffusione di notizie, informazioni, opinioni e idee, con un'apertura agli aspetti sociologici, etici e politici (in senso lato) degli stati alterati di coscienza. Per quanto concerne i programmi a

breve termine, é in atto la predisposizione di una banca dati sui vegetali psicoattivi, i cui nuclei sono già in parte sviluppati attraverso gli archivi dei singoli associati. Tale banca dati, con sede fisica al Museo Civico di Rovereto e possibilità di collegamento attraverso rete telefonica via modem, dovrebbe riassumere le acquisizioni (etnobotaniche, chimiche, farmacologiche, eccetera) su piante e funghi contenenti sostanze psicoattive.

La presenza, all'interno della Società, di interessi poliedrici - per quanto legati dalla coscienza di un inevitabile approccio globale - unita all'oggettivo ostacolo della distribuzione geografica degli associati, ha reso indispensabile strutturare l'attività societaria su due livelli: da un lato le occasioni d'incontro collettive, dall'altro il lavoro secondo aree di interesse più o meno omogenee. In via preliminare sono state individuate alcune linee di intervento. La loro apparente selettività non impedisce che esse possano sovrapporsi e confluire le une nelle altre:
VEGETALI PSICOTROPI (aspetti botanici, chimici, antropologici, eccetera), referenti: Antonio Bianchi e Francesco Festi;
NEUROFISIOLOGIA E STATI ALTERATI DI COSCIENZA, referenti: Marco Margnelli e Bianca Braggio
MODELLISTICA GENERALE E NEUROFISIOLOGIA DEGLI STATI ALTERATI DI COSCIENZA, referente: Marco Margnelli
MUSICA, DANZA E STATI DI COSCIENZA, referente: Bianca Braggio
STATI DI COSCIENZA E PSICOTERAPIA, referente Gilberto Camilla
STATI ALTERATI DI COSCIENZA E MEDITAZIONE, referente: Mario Lorenzetti
ESTASI E COSCIENZA NELLA STORIA CULTURALE EUROPEA, referenti: Gilberto Camilla e Giorgio Spertino



Sono previste due modalità d'adesione alla SISSC e alle sue attività:
- per il solo invio del Bollettino (3-4 numeri all'anno) e di altro materiale informativo prodotto dalla Società, inviare la quota di lire 40.000 (per il 1994).
- socio attivo (possono associarsi alla SISSC soggetti individuali o collettivi interessati agli scopi della Società); a norma di statuto i nuovi associati devono essere presentati da almeno due soci attivi. La quota per i soci individuali è di lire 50.000, per quelli collettivi di lire 100.000 (per il 1994).

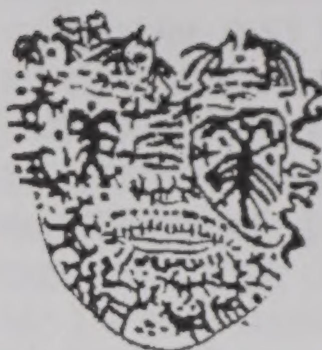
Le quote vanno versate sul conto corrente postale n° 12987384, intestato a: Società Italiana per lo Studio degli Stati di Coscienza, c/o Museo civico di Rovereto, via Calcinari 18, 38068 ROVERETO (TN).





Insieme alle precedenti , a quelle di pagina 145 e a a quelle che illustrano le pagine dei singoli articoli queste sono le decorazioni facciali degli HUIchol del Messico settentrionale, associate con le diverse fasi della complessa mitologia del peyote.













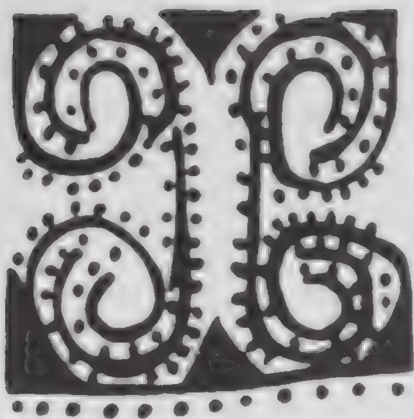
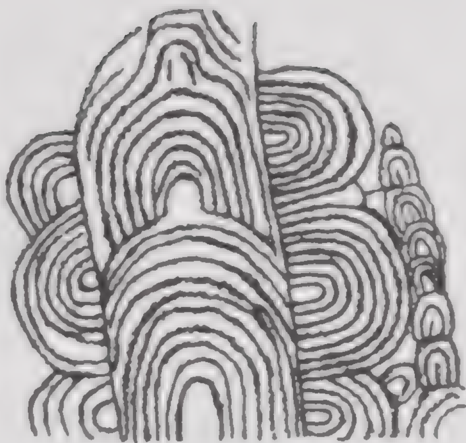
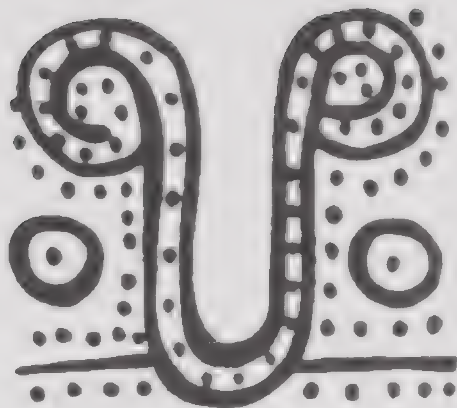










# INTRODUZIONE

## Per una scienza degli Stati di Coscienza





**GILBERTO CAMILLA**
(Torino Italia). Psicoanalista, membro della SISSC

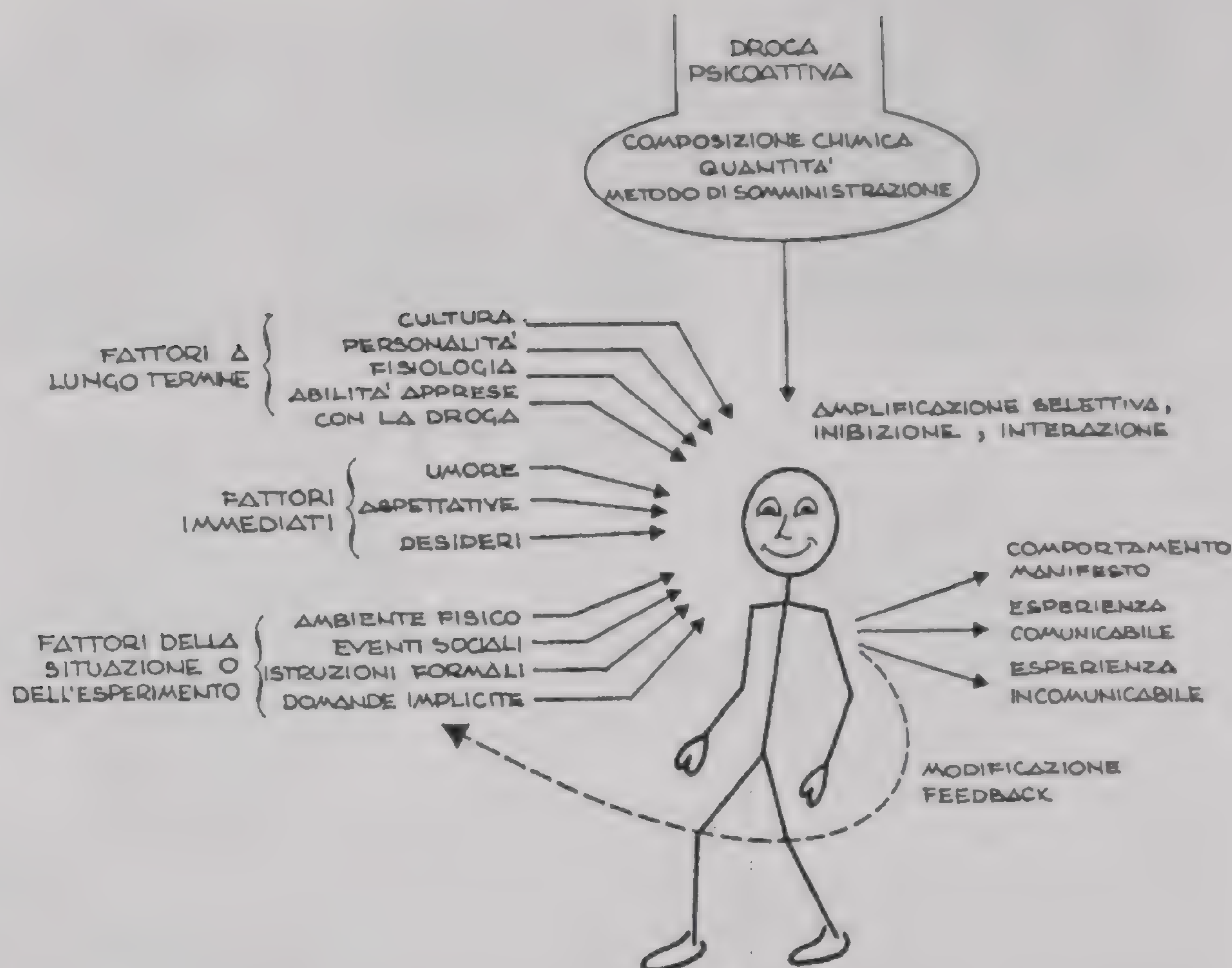
Una versione ridotta e modificata di questo articolo è stata pubblicata originariamente sul *Bollettino SISSC* n° 0 dell'autunno 1991 sotto il titolo di: *Appunti e interrogativi per una psicologia dell'estasi.*

Questo è un libro che parla di Stati di Coscienza e di Stati Alterati di Coscienza. Affronta cioè uno dei campi più discussi e fraintesi della nostra stessa esistenza in quanto esseri umani. Ma che cos'è realmente la coscienza? Cosa si intende quando si dice che sotto l'effetto di una sostanza psicoattiva il nostro stato di coscienza viene alterato?

Le manifestazioni che chiamiamo Stati Alterati di Coscienza (SAC), il cui utilizzo verrà chiarito dai vari Autori nelle pagine che seguiranno, comprendono sì gli stati mentali prodotti da sostanze psicoattive, chimiche e vegetali, ma anche tutta una serie di fenomeni molto vasti, quali l'estasi, la trance, la possessione, la meditazione, ecc. La maggior parte di questi fenomeni è stata storicamente studiata in maniera più continuativa da discipline quali l'antropologia, la sociologia, la storia delle religioni che non dalla psicologia. E se c'è qualcosa che ha unito la maggior parte degli studiosi in questo campo, da Durkheim ad Eliade, è una sorta di fiero antagonismo nei confronti della psicologia, un latente e a volte manifesto disprezzo per gli aspetti simbolici e profondi dei fenomeni da loro studiati. Sembrano impegnati a restringere i compiti della psicologia alle anomalie individuali, perciò del tutto irrilevante per la comprensione dei fenomeni in questione. Non a caso lo studio di altri fenomeni, sempre manifestazioni di SAC ma con connotazioni più nettamente "individuali" e/o anomale, quali l'isolamento sensoriale, le privazioni alimentari, il sogno, l'ipnosi, le dissociazioni nevrotiche e psicotiche, è al contrario, monopolio della psichiatria e della psicologia clinica. Riprenderemo più avanti queste considerazioni, ma prima di proseguire è necessario definire, sia pure schematicamente, l'oggetto della nostra ricerca e chiarire ai lettori meno addentro ad una terminologia tecnica, alcune definizioni.

### Coscienza e Stati di Coscienza.

Il nostro Stato di Coscienza Ordinario (SCO) che possiamo anche chiamare stato di coscienza normale o comune, non è un qualcosa di dato.




Fattori che influenzano le reazioni a una droga psicoattiva.
Da C. Tart 1971. *States of consciousness and state-specific science*, pag.158.





di naturale, ma una costruzione estremamente complessa, una struttura, un meccanismo, uno strumento che ci consente di muoverci nel nostro ambiente, fra la gente. Uno strumento che ci permette di far fronte alla realtà esterna e di affrontare una realtà consensuale, una realtà sociale. Finché tale realtà consensuale, nonché le esperienze e i valori che ne sono alla base, rimangono sostanzialmente inalterati o stabili, avremo un'idea abbastanza chiara di cosa costituisca per un individuo una coscienza "normale" e di quali siano le deviazioni "patologiche" da quella norma.

Oggi, nel momento in cui la nostra società sta attraversando una fase di molte e forse fondamentali trasformazioni, in cui molti dei pilastri politici, religiosi, morali ed emotivi della nostra cultura sembrano perdere la loro validità come punti di riferimento per le nostre menti, molti concetti, quali "normale" e "patologico", "scienza" e "spiritualità", cominciano anch'essi a perdere il loro significato rigido e ci pongono di fronte ad una serie di interrogativi.

Per Stato Alterato di Coscienza si intende uno stato di coscienza diverso da quello ordinario, assunto come stato di base. Esso è un nuovo sistema dotato di proprietà uniche sue proprie, una ristrutturazione della coscienza, e non a caso viene da colui che lo esperimenta vissuto come un cambiamento, spesso radicale, nel modo in cui la sua coscienza funziona abitualmente. Un'analogia con il mondo dei computers ci aiuta a capire meglio queste definizioni. Un computer ha un programma complesso composto di molti sottoprogrammi, paragonabile allo SCO.; se noi lo riprogrammiamo in maniera notevolmente diversa, gli stessi tipi di dati input possono essere elaborati in modo molto diversi. Sulla base della nostra conoscenza del vecchio programma noi non possiamo fare molte previsioni sugli aspetti delle variazioni dell'input, anche se il vec-

chio e il nuovo programma hanno alcuni sottoprogrammi in comune. Il nuovo programma con le sue interazioni input-output dev'essere studiato in quanto tale. Un SAC è analogo, rispetto allo SCO ad un cambiamento temporaneo nel programma di un computer.

Stati Alterati di Coscienza sperimentati pressoché quotidianamente da tutte le persone sono gli stati di sogno, gli stati ipnagogici e ipnopompici, gli stati transizionali tra il sonno e la veglia. Molte altre persone sperimentano altri SAC, patologie psichiche o mentali, ebbrezza alcolica o, interessa più da vicino l'oggetto di questo libro, stati derivati da droghe allucinogene, stati meditativi, ipnotici o autoipnotici, stati di possessione.

### *Scienze Umane o Scienza Psicologiche: un conflitto sanabile?*

Parlavamo poc'anzi di una sorta di conflitto fra scienze umane e scienze psicologiche, conflitto che a ben guardare non ha alcun senso di esistere, in quanto chiunque si occupi di Stati di Coscienza, a livello professionale o per semplice curiosità personale, come studioso o sperimentatore di stati "diversi" di coscienza, si imbatte inevitabilmente in problemi antropologici, etnologici, teologici, sociali, ma anche contemporaneamente in problemi psicologici, fisiologici, farmacologici, neurochimici e politici. Lo studio e l'analisi dei SAC ci porta infatti in una dimensione che è si collettiva, culturale, religiosa, ma al tempo stesso una esperienza individuale, psichica e terapeutica, e contemporaneamente un "qualcos'altro", un qualcosa che attraversa tutti questi ambiti di esperienza, un qualcosa che non ha ancora trovato posto adeguato all'interno delle nostre categorie metodologiche, un qualcosa che ci pone di fronte ad un enigma della psiche e della cultura che in qualche modo continua a sconcertare il nostro spirito analitico. Un qualcosa che è ancora in attesa che noi gli troviamo il suo statuto nel nostro codice occidentale e industriale, uno statuto che sia equidistante da una rigidità scientifica ortodossa e da una apologia "underground" o , peggio ancora, da un'alienazione deculturata.





Credo allora che in questo momento sia importante che la ricerca, per riprendere un articolo di Samorini (G.Samorini, *Stati di coscienza e vegetali psicoattivi: attualità della ricerca in Italia e in Europa* Boll. S.I.S.S.C. n°0, autunno 1991), vada nella direzione di una «integrazione cognitiva sui diversi modi d'espressione e d'interpretazione delle esperienze a carattere ierobotanico sviluppatesi in Europa e nel mondo». Questo vorrebbe dire uscire da una sorta di stagnazione che caratterizza la ricerca attuale, ma anche superare tutta una serie di conflitti di "competenza" all'interno del mondo scientifico e cosa forse più importante al fine della comprensione dei meccanismi degli stati di coscienza, l'abisso di incomprensione e diffidenza che separa oggi il ricercatore scientifico dall'individuo che fa uso di tecniche allo scopo di ottenere determinati stati alterati di coscienza. Come studioso ormai ventennale di quel campo che che amo definire "etnobotanica psichedelica" e come psicoterapeuta di professione, il mio contributo personale non può basarsi su interpretazioni finalistiche, ma soltanto essere specchio di interrogativi che siano altrettante strade di ricerca da percorrere.

### *Coscienza lucida e Coscienza Alterata.*

Il concetto di alterazione presuppone una coscienza lucida precedente, che verrebbe in seguito modificata, così come si può alterare la limpidezza di un lago alpino. Ma queste "alterazioni" che molti studiosi chiamano "stati secondari" non sono per nulla una modificazione secondaria. Al contrario è la coscienza lucida (lo cosciente) ad essere seconda, una specie di coscienza "mutilata" e asservita alla necessità e alle esigenze della realtà esterna. La coscienza cosiddetta alterata è la coscienza allo stato primario, coscienza anteriore, "originaria". Ma dal momento che il processo evolutivo (ontogenetico e filogenetico) ha portato nuove stratificazioni, e dal momento che questa coscienza arcaica è tenuta sotto controllo (Principio di Realtà), essa apparirà come "alterata", "esplodente" o "spezzata" ogni qualvolta venga ritrovata e riportata alla superficie. Anche perché esiste sempre la coscienza vigile e non è possibile una perdita completa della realtà.

Queste considerazioni ci portano ad affrontare un aspetto che coinvolge direttamente la mia vita professionale: i SAC vanno inquadrati nel concetto di "normalità" o di "patologia"?





Non ritengo corretto, a differenza della psichiatria classica, considerare tutti gli stati alterati di coscienza come patologici, essendo di per sé fenomeni normali con una neuro-fisiologia ben definita: è la cultura, intesa come insieme di norme e credenze, che impone un contenuto ed un significato; è la cultura e più precisamente l'immaginario sociale che, a seconda dei casi, può reprimere o facilitare la ricerca e l'espressione di determinati SAC. Invece buona parte della psichiatria classica liquida gli stati alterati di coscienza come l'anticamera del manicomio e considera le società primitive alla cui base troviamo sempre un culto di gestione dei SAC come una specie di manicomi istituzionalizzati per selvaggi. Secondo questo punto di vista la ricerca e l'esperienza di stati alterati di coscienza è di per sé cosa non per gente sana, ma solo per chi ha la mente disturbata. Sotto un punto di vista strettamente teorico questa considerazione trova una sua validità: un individuo psicotico ha visioni e manifesta vari gradi di allucinazioni (visive, uditive, tattili, gustative); così per molte persone l'uso di sostanze allucinogene è solo una fuga da una realtà soggettivamente frustrante. Ma dall'altra è anche vero che molti artisti, intellettuali e anche scienziati, hanno usato ( ed usano) sostanze psicoattive che modificano lo stato di coscienza ordinario, e nessuno si sognerebbe per questo di mettere in discussione la loro sanità mentale. Neppure ci sogniamo di liquidare la cultura giovanile degli anni '60-'70 (anche se qualcuno lo fa...) come fenomeno di competenza psichiatrica. Eppure tale cultura faceva delle droghe leggere un'esperienza centrale e socializzante. Certamente sulla cultura underground possiamo esprimere giudizi politici anche negativi, possiamo criticarne valori ed ideologie, ma certamente dobbiamo riconoscere in essa una forza che spingeva verso nuovi valori, anche sociali e politici, non certo una fuga di massa autodistruttiva e psicotica.




Mappa degli stati di coscienza secondo Fisher. Da M. Margnelli,1980 *La droga perfetta*, pag 154.





***Il Revival della Psichedelia.***

Dopo anni di apparente oblio le sostanze allucinogene stanno "ritornando di moda": i giornali americani, ma anche quelli italiani, riportano notizie che indicherebbero che i giovani stanno riscoprendo la psichedelia. È un fenomeno da analizzare molto attentamente. Ed oggi che sappiamo molto di più di quanto non sapessimo trent'anni fa su queste sostanze, sui loro meccanismi neurofisiologici, sui loro reali pericoli, lo possiamo fare in maniera molto più precisa, consapevoli anche del fatto che simile analisi porterà, prima o poi, inevitabilmente, a posizioni sia etiche che politiche. D'altronde se non riconosciamo nell'ideologia underground un approccio valido e corretto a queste tematiche, neppure possiamo lasciarci trascinare dalla facile tentazione di confinare (e quindi minimizzare) le esperienze di "altra coscienza" provocate dalle cosiddette droghe sacramentali come "religioni immediate", né d'altro canto dobbiamo turbarci troppo per il fatto che la casistica clinica abbondi di descrizioni di analoghe esperienze mistiche. Credo anche che un nostro limite sia ancora quello di concepire gli Stati Alterati di Coscienza come un fatto da un lato enigmatico e perturbante, dall'altro come un fenomeno sostanzialmente esotico, lontano dalla nostra cultura e senza quindi una possibile incidenza sulla nostra esistenza quotidiana e collettiva: le esperienze estatiche si producono "altrove", in società primitive o, se

proprio avvengono anche da noi, soltanto in contesti marginali. Certo, è vero, non si producono più da noi, salvo eccezioni per altro molto rare, fenomeni di trance collettiva o riti sciamanici, ma come possiamo parlare di marginalità quando le droghe leggere e gli allucinogeni diventano, nonostante la repressione, prodotti di consumo corrente? Credo sia il momento di rovesciare un'ottica che nostro malgrado è etnocentrica, moderna e democratica rivisitazione del mito del "Buon Selvaggio", e partire dalla nostra stessa esperienza culturale, europea ed industriale. Forse dobbiamo addirittura superare l'apparente evidenza di una assenza di "altra coscienza" nella nostra civiltà industriale: in molte situazioni, dai gruppi di autocoscienza a quelli di espressione corporea, dalla danza alla musicoterapia, si può sentire salire dentro di noi una "diversa" coscienza, una coscienza che spinge per uscire, un insieme di potenzialità assopite ma sempre pronte a risvegliarsi. Lo stesso processo psicoterapeutico si fonda sul medesimo assunto teorico, anche se pochi colleghi sarebbero disposti ad ammetterlo: lo scopo di una psicoterapia è quello di costruire un uomo "nuovo", più libero da ansie e conflitti interiori, in grado di mantenere un equilibrio soddisfacente fra pulsioni e realtà.



Se il risveglio degli stati alterati di coscienza è allora una possibilità niente affatto misteriosa, un risveglio che può sempre essere attuato, dobbiamo interrogarci sulla loro effettiva scomparsa nella nostra cultura, e perché.

Comunque li si voglia vedere, gli Stati alterati di Coscienza ci rivelano l'esistenza di un inconscio che è, al tempo stesso, luogo della ripetizione e luogo del desiderio. Comunque li si voglia vedere essi sono, come hanno intuito gli sciamani dell'antichità e i poeti di tutti i tempi, un mezzo per incontrare noi stessi e gli altri a livelli che ci sono abitualmente sconosciuti. Un mezzo per scrutare dentro l'abisso della nostra stessa vita. La riscoperta delle droghe allucinogene da parte dei giovani va forse inquadrata in questa direzione, una riscoperta di strumenti atti a risvegliare quel "qualcos'altro " che è dentro di noi. È necessario però mettere bene in chiaro una cosa: queste "droghe" non sono un giochetto per bambini, sono sostanze che vanno prese estremamente sul serio. Certo, non danno assuefazione, non distruggono le cellule cerebrali, sono da un punto di vista fisiologico pressoché innocue, ma proprio per la peculiarità della loro azione psichica, comportano una serie di pericoli, spesso sottovalutati. Queste sostanze provocano una radicale e repentina modificazione di coscienza: il mondo esterno, ma anche quello interno, subiscono una profonda trasformazione che sopprime gli ordinari confini fra reale e fantastico. La cosa può essere fonte di gioia, ma può anche far sprofondare lo sperimentatore in un mondo di terrore puro.

I pericoli legati ad un uso incontrollato, sconsiderato e in qualche modo "deculturizzato" di queste sostanze consistono principalmente nella difficoltà di integrare l'esperienza della trasformazione del mondo interno ed esterno nella realtà ordinaria; se questa integrazione non avviene, l'individuo può subire un crollo psicotico anche permanente. L'esperienza psichedelica in altre parole, ci porta nelle profondità della nostra mente, dove estasi e follia non hanno più confini delimitati con

precisione. Le popolazioni primitive conoscevano molto bene questi pericoli, non a caso inserivano l'uso di queste sostanze in un contesto rituale estremamente rigido, allo scopo appunto di convogliare e integrare l'esperienza in una dimensione psichicamente innocua. Per i primitivi queste sostanze non erano ricreazionali, ludiche, erano piante sacre. Chiunque le prendesse senza adeguata preparazione e senza la sorveglianza dello sciamano, sarebbe diventato pazzo. Era una modalità d'uso a dir poco saggia, ben lontana da quella spesso alienata e alienante della nostra cultura.

### *Per una Scienza degli Stati di Coscienza.*

È facile a volte, perdersi nelle proprie riflessioni e accorgersi ad un certo punto di aver perso linearità nell'esposizione e nel presentare le riflessioni stesse. Il risultato è che il lettore si sente smarrito, non capisce più da dove si era partiti e dove si voglia arrivare. Credo di essere giunto a questo punto critico, e quindi è necessario tirare un po' le somme di quanto detto fin'ora. Siamo partiti dalla costatazione che lo studio dei SAC porta con sé tutta una serie di problemi e interrogativi etici, farmacologici, scientifici, politici. Abbiamo inoltre constatato l'esistenza di un conflitto fra le scienze umane e le scienze cliniche rispetto alla possibilità di ricerca sugli stati di coscienza. Un altro conflitto, non meno grave, è fra osservatore e sperimentatore, fra "scienza" e "pratica", fra, per usare la terminologia di Charles Tart, "pensiero convenzionale" e "pensiero anticonvenzionale" ("Straight" e "Hip").





La maggior parte degli sperimentatori di SAC, dal consumatore di droghe leggere a chi si dedica a pratiche di meditazione, guarda con occhio decisamente critico, se non con totale rifiuto, alla scienza. È un atteggiamento che non può essere del tutto criticato: anche qui siamo di fronte ad un conflitto, un conflitto che nasce da un'esperienza diretta di SAC da una parte, ed il rifiuto, il misconoscimento, da parte dell'ambiente scientifico dall'altra, delle conoscenze ottenute durante l'esperienza dei SAC. Per esempio, un soggetto prende una droga allucinogena e dice al ricercatore che non esiste un "Io" e un "Tu", che tutti sono un'Unità. Il ricercatore a questo punto annota che questo soggetto mostra "confusione di identità e distorsione nel pensiero".

Entrambi riportano quello che per la loro esperienza è ovvio. Ma è proprio inevitabile che lo psichiatra o lo psicologo clinico continuino a portare avanti delle ricerche con l'implicito scopo di mostrare che coloro che usano sostanze psicoattive o praticano la meditazione sono individui che vogliono sottrarsi alla realtà? È proprio inevitabile che chi ricerca ed esperimenta stati "diversi" di coscienza continui a considerare il ricercatore scientifico come un individuo prevenuto e repressivo? Non è forse giunto il momento che la scienza tratti adeguatamente le esperienze di queste persone? Finché le due parti manterranno questa logica, la comunicazione sarà meno di zero.

Credo sia indispensabile superare questi conflitti. Per comprendere adeguatamente gli stati di coscienza, per comprendere noi stessi come esseri umani, è più che mai necessario sviluppare, come proponeva Tart vent'anni fa, una scienza specifica degli stati di coscienza. In tutta la sua

storia l'uomo è sempre stato influenzato da fattori emotivi, mistici e spirituali, espressi simbolicamente nelle religioni. E le esperienze spirituali e mistiche sono essenzialmente fenomeni di stati alterati di coscienza. Eppure in tutto il tempo in cui la scienza occidentale è esistita, pochissimi tentativi sono stati compiuti per comprendere i SAC in termini scientifici. Molti hanno creduto che le religioni fossero semplicemente una forma di superstizione, che sarebbero state abbandonate nella nostra era razionale e scientifica. Questa possibilità non solo non si è concretizzata, ma oggi siamo in grado di dubitare che ciò mai avverrà. Per contro al nostro immenso successo nello sviluppo della scienze fisiche non ha corrisposto il pur minimo successo nel formulare migliori filosofie di vita o nell'aumentare la conoscenza di noi stessi. Le scienze che abbiamo sviluppato sin'ora non sono certo delle "scienze umane": ci dicono *come* fare le cose ma non ci forniscono alcun mezzo scientifico di discernimento su *cosa* fare, *cosa non* fare e *perché* fare le cose. I giovani di oggi e molti ricercatori coerenti si rivolgono in numero notevole alla meditazione, alle religioni orientali, all'uso personale di droghe psichedeliche. I fenomeni incontrati in questi Stati Alterati di Coscienza forniscono risposte diverse da quelle della "Ragion Pura" e fanno intravedere altre associazioni e altri collegamenti. È difficile predire la possibilità di sviluppare una scienza specifica degli stati di coscienza, ma è giunto il momento di provarci.


***BIBLIOGRAFIA***

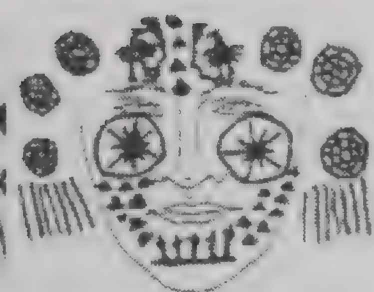
CAMILLA G: Appunti ed interrogativi per una psicologia dell'estasi. Bollettino SISSC, n°0, autunno 1991.

SAMORINI G.: Stati di coscienza e vegetali psioattivi. Bollettino SISSC, n° 0, autunno 1991.

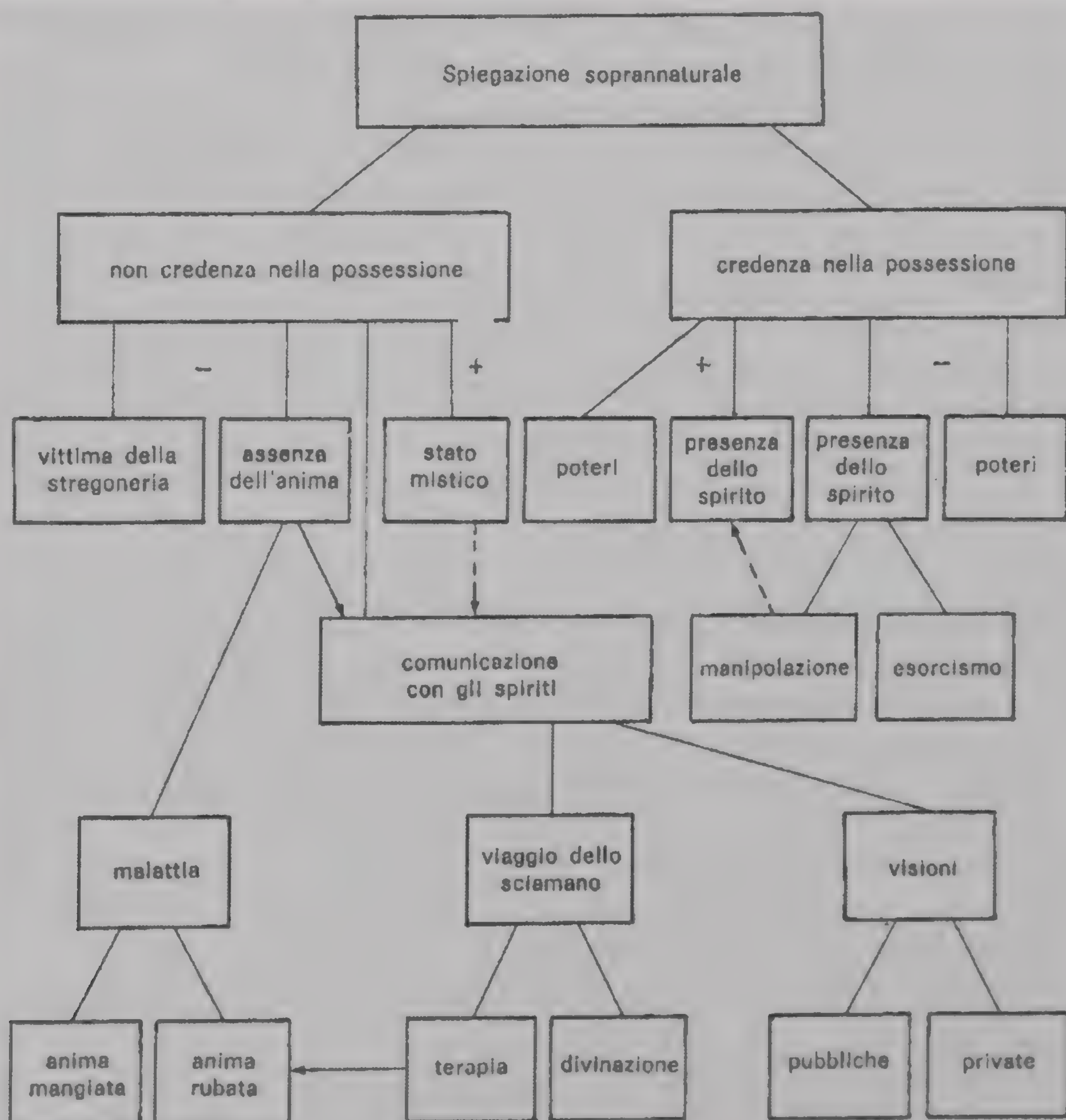
TART C. Ethics and psychedelic drugs. American Psychologist, vol 23, n°6, 1968.

TART C.: States of consciousness and state-specific science.Scienze, vol. 176, 1971.

TART C. Stati di coscienza. Astrolabio, Roma, 1977.

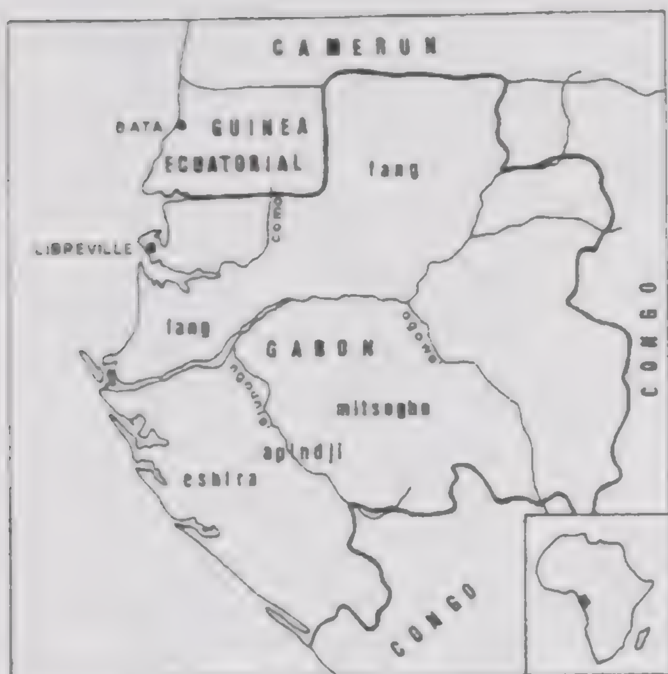


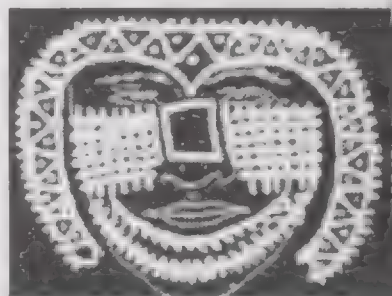



Spiegazioni soprannaturali degli stati di alterazione della coscienza (da Bourguignon 1968), pag. 314.

# L'UTILIZZO DEGLI ALLUCINOGENI PER SCOPI RELIGIOSI

**Giorgio Samorini** (Bologna Italia). Etnomicologo, membro della SISCC.





Si analizzano, in un contesto etnografico, le strutture dei rituali psichedelici nelle religioni, con particolare attenzione alle attuali religioni sincretiche. Questo uso sembra discostarsi da quello propriamente magico-divinatorio delle culture primitive e sembra evolversi verso nuove forme di esperienza religiosa tendente a ritualizzare il bagaglio di conoscenze indigene in modo più sincretico alla mentalità occidentale.

Le alterazioni dello stato di coscienza indotte dall'assunzione di allucinogeni, piante sacre o composti sintetici, sono state e continuano ad essere vissute con una certa variabilità riguardo alle modalità di approccio. Si riscontrano differenze anche negli scopi per i quali vengono assunti questi composti, oltre che nell'"interpretazione" degli effetti conseguiti. Queste differenze dipendono dalla diversità culturale con cui vengono affrontate le esperienze, e possono essere considerate, quali ulteriori variabili primarie, la "predisposizione" individuale e la variabilità "interna" nello stesso individuo.

A chi possiede una conoscenza diretta e continuata di simili esperienze, è noto come queste possano subire notevoli variazioni nella medesima persona in quanto ad estetica e a significato. In effetti, il rapporto con le esperienze psichedeliche e, più in generale, coi propri stati di coscienza, subisce una continua evoluzione in base al grado di consapevolezza via via raggiunta. In altre parole, la differenza di consapevolezza in uno stesso individuo comporta una differenza di "contenuto" delle esperienze visionarie.

In quanto induttori di stati mentali estatici, gli allucinogeni possono essere utilizzati per scopi religiosi, e di fatto questo è lo scopo più diffuso per cui essi sono stati usati, sia nel passato che nel presente della storia umana. È riconosciuto inoltre un loro uso a scopi curativi, sebbene questo non sia separabile da un più generale ambito religioso: gli allucinogeni non vengono considerati mere medicine per il corpo umano, bensì medicine "sacre" per il sistema inscindibile mente/corpo. In diverse culture questi composti vengono utilizzati anche per scopi magici, ovvero per sviluppare poteri psichici paranormali, quali la chiaroveggenza e la bilocazione.



*Tabernanthe iboga.*

Vi sono casi in cui un medesimo vegetale allucinogeno viene utilizzato per differenti motivi a seconda del contesto e delle specifiche credenze culturali. È il caso, ad esempio, del peyote, il quale è considerato come un'ostia sacra (il Cristo Rosso) dalle diverse popolazioni di Indiani del Nord America che hanno dato vita, attraverso l'uso rituale collettivo di questo cactus, al consolidato movimento religioso della Native American Church. Nel Messico settentrionale i Tarahumara continuano invece ad utilizzare il peyote esclusivamente durante le cerimonie di cura dei loro malati, mentre gli Aztechi del Messico precolombiano, in base a ciò che viene riportato dalle fonti classiche, ne facevano un uso per scopi magici: per ritrovare un oggetto smarrito, per predire avvenimenti futuri, o per smascherare un colpevole.

V'è chi considera pure un uso degli allucinogeni per scopi ludici o 'ricreazionali', riferendosi in particolare all'attuale utilizzo tra i giovani di cultura occidentale. Personalmente ritengo inadeguata questa definizione: l'esperienza psichedelica non può mai avere un carattere puramente ludico, in quanto induce un processo di *insight* indipendentemente dall'accettazione o meno dell'individuo verso questo tipo di esperienze; ludica potrà essere tutt'al più l'inconsapevole intenzione iniziale con cui viene assunto l'allucinogeno, ma questo carattere pre-esperienziale non deve essere confuso con ciò che seguirà all'atto dell'assunzione, la vera e propria esperienza.



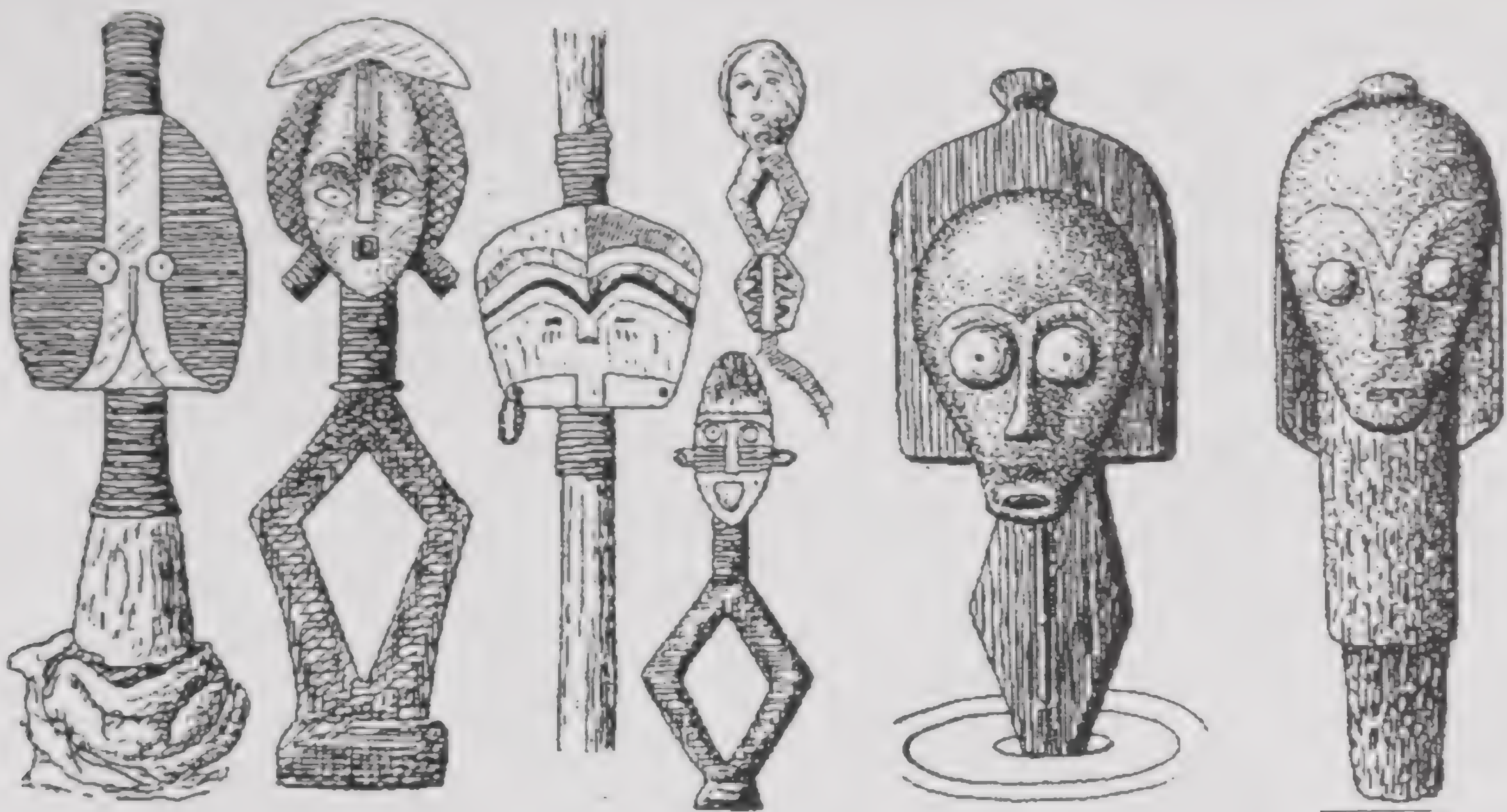
Accanto ai motivi religiosi, curativi e magici, è opportuno considerare un ulteriore utilizzo degli allucinogeni: quello a scopo di "conoscenza personale", più o meno indipendente da contesti religiosi sociali o individuali; un movente generalmente sottovalutato o confuso con i moventi più puramente religiosi, fino ad essere, nel caso di un suo riconoscimento, per lo più screditato in quanto "profano". Nell'ambito



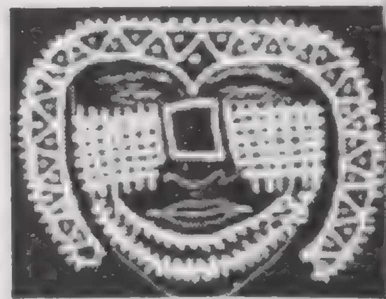


Templio buiti della setta Ndea Naridzanga. Dintorni di Libreville (Gabon).

Nella pagina precedente: popolazioni del Gabon in cui è diffusa la religione Buiti.



dell'utilizzo a scopo di conoscenza personale possono rientrare, ad esempio, le esperienze psichedeliche che vengono vissute, quasi "coltivate", in maniera individuale e riservata nella cultura occidentale attuale. È imprecisabile il numero di coloro che sono giunti, attraverso i percorsi esperienziali più disparati, con o senza sperimentati approcci iniziatici, alla consapevolezza dell'importanza degli allucinogeni, anche per la loro vita personale. Forse, questa motivazione è portata per sua natura a trasformarsi prima o poi, nella vita di un individuo, in movente religioso, quale fase pre-religiosa della o delle strade che portano all'estasi; o per lo meno ciò è quanto è accaduto ad un certo numero di individui nella storia dell'umanità.





Maschere tradizionali del Gabon.

Verrebbe da domandarsi se vi siano stati altri moventi, oltre a quelli qui evidenziati, che hanno avvicinato l'uomo agli allucinogeni, così come quale sia stata la loro genesi e quale il movente originario (a meno che questo non sia equivalente a porsi il problema dell'uovo e della gallina). Quale è stata l'"interpretazione" originaria, la più arcaica, delle dimensioni psichiche indotte dall'assunzione di un vegetale allucinogeno? V'è chi, seguendo Gordon R. Wasson, vede l'origine del rapporto umano con gli allucinogeni direttamente coinvolta con la nascita della religiosità e della filosofia. Altri, con uno sguardo più ampio sul generale fenomeno delle alterazioni di coscienza, pensano che nella storia del genere umano la coscienza apparve originalmente come quello che viene ora chiamato lo stato mistico di coscienza. Ciò spiegherebbe il motivo per cui i mistici affermano che è esistita un'età dell'oro in cui le visioni mistiche erano molto comuni (Staal, 1976).

Resta il fatto che il mistero degli stati di coscienza è collegato col mistero dell'uomo e della sua origine, e che le esperienze con gli allucinogeni hanno sempre condotto l'uomo al cuore del suo esistenzialismo.

Piante e funghi psicoattivi sono stati considerati vegetali sacri

sin dai tempi preistorici: dono lasciato agli uomini dalle differenti divinità locali, l'allucinogeno è stato a volte identificato in toto con un Dio. È il caso, ad esempio, del Soma dell'India vedica, considerato al contempo un dio e una bevanda dell'immortalità, ricavata molto probabilmente dal ben noto fungo allucinogeno *Amanita muscaria* (cfr.es. Camilla, 1982). Nel rito del Soma questo veniva consumato solo dagli officianti: un esempio di uso degli allucinogeni esclusivo per la casta prelatizia o per singoli individui prescelti, intermediari "psichedelici" mediante i quali avveniva il contatto fra gli dèi e il popolo.

Anche nelle culture religiose sciamaniche, probabile culla d'origine del sentimento religioso umano, lo sciamano funge da intermediario fra la sua gente e l'al di là; il grado di socializzazione delle esperienze psichedeliche all'interno delle sedute è variabile, ma lo sciamano resta pur sempre la figura chiave dell'esperienza collettiva.

Frequente è stato pure il caso di movimenti religiosi all'interno dei quali la consumazione dell'allucinogeno avveniva in maniera più apertamente collettiva, a mo' di comunione non gerarchizzata e allargata a tutti i partecipanti al rito. In questi contesti l'allucinogeno viene considerato e vissuto come intermediario individuale fra ciascun individuo e la divinità.



Fra quelle culture politeiste in cui esisteva la conoscenza e l'utilizzo di un plurimo insieme di allucinogeni, ciascuno col suo grado di "potere" e con i relativi riti di approccio, si giunse a concepire una peculiare divinità, che possiamo definire come una "divinità degli stati estatici indotti dai vegetali sacri"; un Dio rappresentato in estasi, in associa-





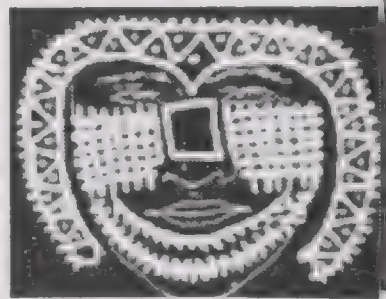
La Comunione dell'Iboga.

zione univoca con gli stati alterati di coscienza provocati dall'assunzione degli allucinogeni conosciuti.

Il Dio Shiva, pur nella sua forma più arcaica di Rudra, era una di queste divinità: nelle sue iconografie viene rappresentato mentre tiene fra le mani una foglia di marijuana o, fra i capelli, i boccioli dei fiori di datura; e in effetti sono queste le piante, entrambe dotate di proprietà psicoattive, prescelte dal dio, ancora oggi adorato in India attraverso gli effetti del *bhang*.

Anche il Dioniso originario (quindi né quello del tardo classicismo greco, né tanto meno la sua trasfigurazione nel Bacco alcoolizzato dei Romani) è da vedere come un puro "dio dell'estasi", un dio delle diversificate alterazioni della coscienza indotte dai differenti inebrianti allora in uso. Frequentemente rappresentato con una maschera sul viso, Dioniso era considerato un dio "straniero", che veniva da lontano e che possedeva coloro che avessero bevuto le *sue* bevande psicoattive.

L'esempio più chiaro di questo tipo di divinità lo ritroviamo all'interno del pantheon azteco, col dio Xochipilli, il "Principe dei Fiori". Nel Museo Nazionale di Antropologia di Città del Messico è conservata una bella statua in pietra di questo dio, nella quale egli viene raffigurato in posizione seduta con le gambe conserte e con le braccia appoggiate sulle gambe; il viso è coperto da una maschera dall'espressione decisamente estatica. Sulle diverse parti del corpo e sul piedistallo della statua sono incisi numerosi motivi vegetali i quali, ad un attento esame, sono stati identificati come rappresentazioni di fiori di piante allucinogene, quali l'*ololiuhqui* (*Turbina corymbosa*), l'*Heimia salicifolia*, il *poyomatli* (*Quararibea funebris*), oltre ad essere presenti simboli di funghi (*Psilocybe aztecorum*). In pratica, i simboli rappresentati sul dio Xochipilli, che lo identificano, riguardano l'insieme degli allucinogeni (e solamente di questo tipo di vegetali) che gli Aztechi utilizzavano durante i loro cicli rituali (cfr. Wasson, 1983).





Come venivano adorate queste divinità? Come venivano vissuti i momenti collettivi o individuali dedicati al dio e, inseparabilmente, all'uso degli allucinogeni? Per quanto riguarda il passato la documentazione pervenutaci, vuoi archeologica che letteraria, risulta e risulterà sempre incompleta. Non va dimenticato, inoltre, che la maggior parte dei riti con utilizzo di allucinogeni ha avuto un carattere segreto, accessibile solo mediante rigorosi percorsi iniziatici, con il divieto assoluto di comunicazione ai non iniziati di quanto avveniva durante queste cerimonie.

Focalizziamo l'attenzione su un caso attuale di questo fenomeno plurimillenario.

In questi ultimi 150 anni sono sorte due grandi religioni "psichedeliche", entrambe sincretiche col Cristianesimo, oramai affermatesi a livello etnico e nazionale: la Native American Church degli Indiani del Nord America, nella quale viene utilizzato il *peyote*, e il Buiti, diffuso presso i Fang e altre popolazioni dell'Africa Equatoriale Occidentale, ove viene impiegata l'*iboga*. Recentemente, dalle profondità della foresta amazzonica sono originati due movimenti religiosi, il Santo Daime e la Uñao de Vegetao, all'interno dei quali viene fatto uso della bevanda allu-

cinogena *ayahuasca* (cfr.es. Piccoli, 1990-91).

L'affermarsi di queste nuove religioni psichedeliche dimostra l'attualità e al contempo l'atemporalità del valore di un corretto uso sociale delle piante sacre.

A differenza della Peyotl Religion, concepita dagli Indiani del Nord America come esclusiva per loro stessi, in quanto religione di salvezza del loro popolo (Lanternari, 1977), il Buiti è considerato dai suoi membri una religione monoteista universale, e le porte dei suoi templi sono aperte a chiunque senta il desiderio di avvicinarvisi con serietà e umiltà.

Una missione di ricerca in Gabon, vissuta nella primavera del 1991, mi ha portato ad un primo contatto con questa religione: ho potuto visitare templi buitisti in alcuni villaggi disseminati nella foresta equatoriale e comunicare con gli officianti dediti al culto. Mi fu possibile anche partecipare alle cerimonie dedicate alla Pasqua buitista in una comunità appartenente alla tribù etnica dei Fang (di origine linguistica Bantù) e alla setta buitista Ndeya Kanga. Sono stato accettato con entusiasmo e grande ospitabilità e, come primo uomo bianco che partecipava ai loro riti, pure con una certa curiosità.





La religione Buiti è diffusa particolarmente nel Gabon, all'interno della foresta equatoriale, da dove è originata, così come nella capitale, Libreville, e in questi ultimi venti anni templi buitisti sono sorti in Guinea Equatoriale, in Camerun, nel Congo e nello Zaire. È suddivisa in numerose sette, ciascuna coi suoi padri fondatori, i suoi riformatori e i suoi templi, e con un peculiare sincretismo col Cristianesimo.

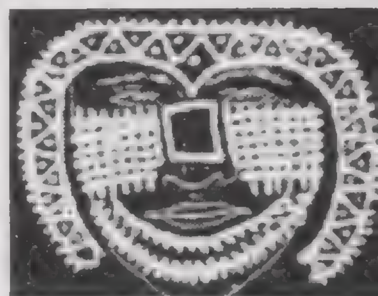
La potente pianta allucinogena che i buitisti utilizzano durante i riti, l'iboga (*Tabernanthe iboga*), di cui vengono impiegate le radici polverizzate, sostituisce l'ostia cristiana sia praticamente che concettualmente e mitologicamente.

Ogni comunità buitista coincide generalmente coi membri di un singolo villaggio, il nucleo sociale più piccolo attorno al quale ruota la



In questa e nella foto successiva: momenti del rito notturno buitista *(ngozé)*.







vita tribale della foresta. Microcosmo dalle arcaiche simbologie spaziali, il villaggio è costituito da due file parallele di 3-5 capanne in legno, chiuse da un lato dal templio buiti. Il templio (*abeñ*) è costituito da un'ampia capanna strutturata su due abitazioni principali; la sala delle cerimonie e la "sagrestia". Nella sagrestia una specie di tabernacolo custodisce la radice polverizzata dell'iboga e i cucchiaini cerimoniali. Attorno al templio vengono coltivati e da tutti rispettati gli arbusti dell'iboga.

In ogni comunità i membri possono essere distinti in semplici iniziati (*bandzi*) e in officianti di differente grado. Tutti gli officianti al di fuori del culto hanno una vita simile a quella degli altri membri del villaggio, e sono generalmente sposati (fra i Fang vige la poligamia maschile).

I buitisti si radunano per celebrare i loro riti di notte, come avviene nella stragrande maggioranza dei riti psichedelici, durante scadenze fissate da un calendario religioso simile a quello cattolico; tutte le notti che vanno dal sabato alla domenica, quelle di Natale, Pasqua, ecc., e in tutti i casi in cui il gruppo avverta la necessità di rinnovare e di rinsaldare i rapporti comunitari.

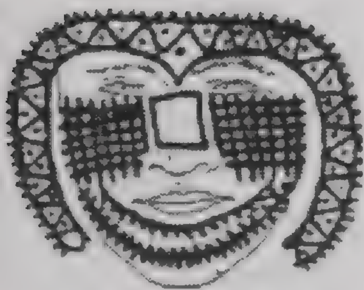
Separato da questi momenti collettivi, il rito di iniziazione individuale, vissuto da ogni membro che decida di entrare nella comunità, consiste nell'assunzione di una fortissima dose di iboga, ben maggiore di quella utilizzata durante i normali riti notturni, che porterà l'iniziando ad uno stato di coscienza a carattere mistico-estatico, ad un diretto con-

tatto con la divinità.

Proprio la presenza di una simile iniziazione porta a considerare il Buiti come una *religione psichedelica completa*, ovvero dotata di un iniziale percorso iniziatico che prevede l'induzione di potenti alterazioni dello stato della coscienza individuale. Per i buitisti l'iniziazione rappresenta un momento a cui volgere il pensiero durante il resto della vita, un "esempio esperienziale" da tenere sempre in considerazione.

Nel rito di iniziazione l'assunzione dell'allucinogeno è preceduta da un'offerta rituale alla foresta e ai suoi alberi, e da una confessione pronunciata davanti agli officianti maggiori. La confessione riguarda tutta la vita passata. In caso di occultamento di peccati si ritiene che gli effetti dell'iboga possano scatenare un "bad trip" dalle conseguenze imprevedibili, sino a giungere alla pazzia permanente o, nel caso in cui il peccato non confessato riguardi l'omicidio, alla morte dell'iniziando.

Gli effetti della massiccia dose di iboga (alcuni etti di radice seccata e polverizzata), che l'iniziando deve ingerire poco per volta nel periodo di 7-8 ore, durano tre notti e tre giorni consecutivi. Per tutto questo tempo egli rimane sdraiato sul terreno all'interno della "sagrestia" del templio, accudito da una coppia di iniziati, un uomo e una donna, considerati il "padre" e la "madre" di iniziazione, che l'iniziando dovrà riverire e trattare da secondi genitori per il resto della sua vita. Possono essere presenti altri membri della comunità, i quali accompagnano il lungo viaggio del loro futuro fratello con il suono dell'arpa o con il silenzio. Chi fra i presenti lo desideri, può consumare dell'iboga durante le notti: un accompagnamento al "grande viaggio" sotto tutti gli effetti.





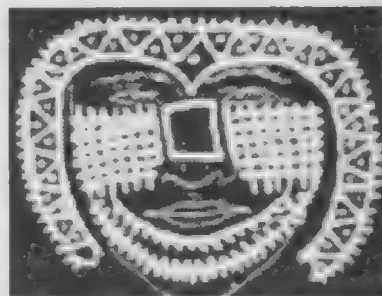
L'iniziando subirà una modificazione del suo stato di coscienza sempre più profonda, distaccandosi sempre più dalla realtà circostante, sino a giungere alla totale perdita di conoscenza. A questo punto, corrispondente solitamente alla terza notte, un officiante controlla che l'iniziando abbia veramente perso il contatto col mondo esterno pungendolo con una spina vegetale. Se non reagirà allo stimolo doloroso, si riterrà che egli stia vivendo il momento culminante del viaggio, quel momento in cui si verifica, per utilizzare termini occidentali, la *visio beatifica* o l'*epoptèia*: un momento che, secondo quanto affermano con assoluta convinzione tutti i buitisti così "battezzati" (l'iniziazione viene anche chiamata "battesimo dell'iboga"), porta alle radici della vita e al dialogo diretto con Dio.

Durante la visione l'iniziando vive un lungo viaggio verso la terra dei morti, ove questi operano da mediatori col divino, e può incontrare i suoi antenati o persone che gli erano note. Altri incontrano nel loro viaggio più celestiale figure quali la Santa Vergine Maria, Gesù Cristo, San Pietro, i quali lo illuminano di luce divina. Le allucinazioni che accompagnano il viaggio sono intrise di profondi significati simbolici sia individuali che culturali; il mondo della foresta, coi suoi alberi, le sue piante, i suoi animali, fa da frequente substrato esperienziale e immaginativo per queste visioni. Sempre durante la visione gli spiriti dei morti, Gesù Cristo o qualunque altra entità che l'iniziando contatta, gli comunicano personalmente un nuovo nome, il nome d'iniziazione (*nkombo*), un nome ch'egli aggiungerà d'ora in poi ai suoi nomi propri.

In quanto religione estatica, il Buiti affida all'agente allucinogeno e alla conseguente esperienza psichica individuale il compito di presentazione della sua dottrina. È l'esperienza dell'iniziazione che crea nell'individuo l'atto di fede, un atto subito *conseguente* il momento dell'illuminazione, e non *precedente* qualsiasi tentativo di convinzione, come succede nel Cristianesimo. «Il faut voir pour croire!» ("Bisogna vedere per credere!") è un proverbio caro a tutte le sette buitiste, in polemica contrapposizione al "Bisogna credere e basta!" delle missioni cattoliche. Il Buiti è una religione "rivelata", continuamente rivelata: si rivela individualmente ad ogni iniziazione.

A conclusione dell'esperienza l'iniziando dovrà comunicare alla comunità il contenuto delle sue visioni: in tal modo sarà possibile verificare se egli "ha visto". Dopo di che verrà considerato *bandzi* (iniziato) a tutti gli effetti. Una lunga dormita, che può protrarsi per diversi giorni, conclude il rito.

Attraverso l'iniziazione l'individuo, riallacciando i legami con la divinità, trova finalmente la sua collocazione nel mondo, ed è quindi pronto nel proseguire la sua rinnovata vita, gioendo con gli altri membri della comunità. Ogni qual volta egli assumerà nuovamente, a più basse concentrazioni, la sacra pianta, reciterà assieme agli altri membri la preghiera della comunione: «Ebôga, albero di vita, l'albero che manifesta, che caccia l'ombra nelle nostre mani e che con la sua santa luce ci rischiara per guidarci verso la vita eterna. È per la sua grazia e la sua santa luce che noi diciamo gloria a Dio nel più alto dei cieli e a lui solo la via dell'Ebôga, nostra salvatrice» (cfr. Swiderski, 1971).





Le cerimonie notturne di tutta la comunità (*ngozé*) sono dedicate a glorificare Dio e a gioire emotivamente e spiritualmente in un contesto collettivo, con manifestazioni di canti e di danze dai ricchi movimenti e dalle fantasiose coreografie. Cantano, suonano e danzano per tutta la notte; alcune pause concordate permettono loro di riposarsi, bere, chiacchierare, e anche di ridere e scherzare.

All'inizio della serata viene distribuita l'iboga, la sacra ostia. I partecipanti si inginocchiano mentre ricevono l'iboga polverizzata somministrata da un officiante che la introduce direttamente nella loro bocca con un cucchiaino. Come per l'ostia cristiana, l'iboga non può essere toccata con le mani. Nel corso della notte e fino a una certa ora ne verrà data a chiunque ne desideri ancora, dietro approvazione degli officianti.

Durante le *ngozé* gli iniziati rivivono, oltre al personale momento di iniziazione, il momento della creazione del mondo e quello della scoperta dell'iboga, seguendo una precisa teogonia e complesse mitologie. frutto di un'intelligente elaborazione fra valori afro-tribali e figure testamentarie cattoliche. Agli strumenti musicali, suonati con sacralità, spetta il compito di ricreare l'atmosfera dei tempi mitici.

I buitisti mostrano di essere dei profondi conoscitori degli effetti dell'iboga: durante queste sessioni notturne, ove gruppi di 20-50 persone, bambini e anziani compresi, assumono questo allucinogeno, vengono adottate diverse precauzioni ed accorgimenti al fine di proteggere gli individui, e di far sì che tutti si sentano in un ambiente rassicurante. Durante il periodo in cui si manifestano gli effetti dell'iboga alcu-


***Bibliografia***

Camilla G., 1982 *Allucinogeni vegetali*, Torino, Ed.del Cortile.

Lanternari V. 1977,*Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Milano, Feltrinelli

Piccoli R., 1990-91, *Sincretismi afrocattolici di origine rurale e uso di sostanze psicotrope in Brasile*, Tesi C.L. Filosofia, Univ. diBologna.

ne persone, che la assumono in quantità minori, hanno il ruolo di controllare la situazione e di rendersi subito disponibili per qualunque necessità. Conoscono l'importanza del dosaggio dell'allucinogeno ai fini di un buon risultato dell'esperienza collettiva. Sanno che se la dose è troppo forte, l'individuo è esposto a una maggiore tendenza ad estraniarsi dalla realtà, un fatto ritenuto contrario allo spirito collettivo delle *ngozé*. Per questo motivo la custodia e la distribuzione dell'iboga rimangono stabilmente in mano al gruppo degli officianti.

Hanno conoscenza di ciò che noi occidentali chiamiamo "bad trip", e i rari casi in cui si verifica (meno frequenti che nel mondo occidentale) non sono mai attribuiti alla droga: responsabile è l'individuo, con la sua mancanza di purezza e i suoi cattivi pensieri.

Le comunità buitiste sono comunità "aperte", ovvero i loro riti non sono segreti (il vero segreto risiede nell'incomunicabilità dell'esperienza dell'iniziazione), e ciò porta ad una certa libertà di accesso per i non iniziati che si rivela fondamentale per l'opera di proselitismo.

Il sincretismo buitista è un sistema di adattamenti non solo simbolici, ma anche teologici ed etici, in continua trasformazione ed evoluzione, attraverso cui viene sferrata una formidabile critica nei confronti della Missione Cattolica: «Siamo noi i veri Cristiani. I Cattolici hanno perso la via che porta a Cristo; i missionari che ci offrono la loro insipida ostia chiedendoci di abbandonare l'iboga, non sanno di cosa stanno parlando.» (cfr. Samorini, 1993).

Il Buiti è stato e a maggior ragione continua ad essere una spina nel fianco nelle Missioni Cattoliche, e attualmente, in questo secolare scontro religioso territoriale, esso sta guadagnando nuove posizioni. Superati con coraggio gli anni delle onnipresenti persecuzioni missionarie, oggi è ben visto da una parte dell'élite governativa, in quanto movimento religioso popolare custode e garante di quei valori tribali ritenuti fondamentali per lo spirito della nuova repubblica. Il primo presidente della Repubblica del Gabon, Léon Mba, era un iniziato Buiti. Il dinamismo e l'immaginazione sincretica con cui il Buiti si è caratterizzato nel corso di tutta la sua storia, ha fatto sì che ora questa religione sia ben affermata e in continua espansione, un movimento spirituale che ben promette di diventare nel prossimo futuro una delle grandi religioni puramente africane dell'Africa Equatoriale Occidentale, allo stesso livello e in competizione con il Cristianesimo missionario e l'Islamismo.

Samorini G., 1993, Adam, Eve, and Iboga, *Integration*, vol. 4

Staal F., 1976, *Introduzione allo studio del misticismo orientale e occidentale*, Roma, Ubaldini.

Swiderski S., 1971, Notes sur le Ndeya Kanga, secte syncrétique du Bouiti au Gabon, *Anthropos*, 66:81-119.

Swiderski S., 1979, Les récits bibliques dans l'adaptation africaine, *J.Rel. Africa*, 10:174-233.

Wasson R.G., 1983, *El hongo maravilloso Teonanàcatl. Micolatria en Mesoàmerica*, México, FCE.

Association des Initiés à l'EBOGA





# *Le più antiche raffigurazioni di funghi allucinogeni*

*Il deserto del Sahara è un immenso territorio sotto le cui dune si cela una storia antichissima, piena di misteri e di segreti. Il processo di desertificazione (l'ultimo di una serie che si è alternata ai periodi umidi negli ultimi 20000 anni) è iniziato circa 3500 anni fa e non ha ancora raggiunto il suo culmine. Nei millenni precedenti il Sahara era una zona umida, coperta di laghi e di fiumi, di boschi e di piante, un habitat ideale, quindi, per la crescita dei funghi. A quei tempi era popolato da popolazioni caratterizzate da un'economia di caccia e di raccolta di vegetali: esse erano solite compiere riti di iniziazione e altre cerimonie religiose presso i numerosissimi ripari rocciosi disseminati sopra gli altopiani sahariani.*

*Queste popolazioni, per millenni, hanno dipinto le pareti rocciose dei loro luoghi cerimoniali, veri e propri "santuari" preistorici, ricoperti da ricche pitture policrome, una parte delle quali si è conservata sino ai nostri giorni, aiutate in ciò dal processo di disidratazione dell'ambiente. Fra di esse spiccano per fantasia e ricchezza iconografica quelle del cosiddetto 'Periodo delle Teste Rotonde', opera di tribù insediatesi nei massicci mon-*





*tuosi del Sahara Centrale, in particolare nel Tassili meridionale (nell'attuale Algeria del Sud), fra i 9000 e i 7000 anni fa. In queste pitture è rappresentata la fauna e la flora caratteristiche di quei periodi; in particolare, in diverse scene si distinguono immagini di funghi: scene di raccolta, offerta e adorazione di funghi da parte di figure umane danzanti o raccolte in atteggiamenti estatici, si alternano a grandi figure antropomorfe mascherate e dotate di corna dal cui corpo spuntano innumerevoli piccoli funghi. Alcune di queste immagini potrebbero rappresentare una "divinità dei funghi". Numerose sono anche le rappresentazioni di antropomorfi con la testa a forma di fungo.*

*Che si tratti di funghi allucinogeni lo si può dedurre da alcuni particolari: in alcune figure umane danzanti che tengono in mano un fungo compare una doppia linea tratteggiata che collega il fungo col centro della testa, e che starebbe a significare l'effetto che questo ha sulla mente umana, quasi ad indicare un "flusso" immateriale che dal fungo si propaga verso la testa del danzante. Inoltre, il contesto in cui questi funghi sono disegnati è indubbiamente un contesto religioso, e la millenaria storia del rapporto fra uomini e funghi ci insegna che gli unici funghi in relazione con riti religiosi sono quelli sacri, quelli allucinogeni.*

*Risulta difficile formulare ipotesi sulle specie rappresentate, facendo parte di una flora oramai scomparsa o ritiratasi dal bacino sahariano. L'area delle pitture era abitata a quei tempi da una vegetazione di montagna (2.000 metri di altitudine), con la presenza di boschi di conifere.*

*Questa testimonianza sahariana dimostra come l'uso dei funghi allucinogeni abbia avuto origine nel periodo Paleolitico, cioè nella lunga Età della Pietra, e come questo si sia sempre svolto in contesti di natura cerimoniale-religiosa.*





# UNIVERSALITÀ DELL'ESPERIENZA PSICHEDELICA

**Gilberto Camilla** (Torino, Italia). Psicoanalista, membro della SISSC.

È opinione comune che i culti allucinogeni siano usanze che riguardano quasi esclusivamente le popolazioni delle Americhe. Opinione per altro avvalorata dal fatto che la maggior parte degli studi antropologici su tali culti sono dedicati alle popolazioni indiane americane, tra le quali emerge una incredibile proliferazione di piante sacre, mentre le stesse paiono assai scarse in Europa. Come spiegarci l'anomalia esistente fra il gran numero di piante psicoattive conosciute dagli Indiani americani, che hanno utilizzato fino a cento specie diverse, ed il ridottissimo numero, inferiore a dieci, conosciute nel Vecchio Mondo?

Da un punto di vista strettamente botanico dovrebbe essere esattamente il contrario. Il Vecchio Mondo, infatti, si estende territorialmente con una superficie maggiore di quella del Nuovo Mondo, e la sua flora è quanto meno altrettanto ricca e varia, comprendendo altrettante piante psicoattive o potenzialmente tali. Inoltre l'uomo vi ha vissuto per milioni di anni, a differenza delle poche decine di migliaia nelle Americhe, avendo così a disposizione molto più tempo per esplorare l'ambiente ed esperimentare le varie specie vegetali.

La risposta quindi non è botanica, ma storica e culturale, con particolare attenzione allo sviluppo sociale e religioso. È inoltre evidente che l'interesse degli Indiani americani per le piante allucinogene, per la "ricerca della visione", si è tramandato fino ai tempi storici (e permane ancora oggi), assumendo un carattere quasi genetico, mentre in Europa, come vedremo più avanti, mancano dati oggettivi di un uso in tempi storici di qualche pianta psicotropa in un contesto rituale. La risposta va ricercata nell'origine stessa degli Amerindi, e nella sopravvivenza nel Nuovo Mondo di uno sciamanismo di derivazione paleo-siberiana, sciamanismo che i primi cacciatori provenienti dall'Asia Nord-Orientale portarono con sé, ponendolo come fondamento della religione amerinda. E lo sciamanismo è profondamente radicato nelle esperienze estatiche e trascendentali, e così i primi abitanti delle Americhe, così come i loro discendenti, erano, in qualche modo, "culturalmente programmati" da esplorare attentamente il territorio alla ricerca dei mezzi necessari per raggiungere gli stati di coscienza desiderati. È forse il caso di ricordare che gli Indiani Americani discendono da piccole bande di cacciatori paleo-siberiani che in tarda età paleolitica e mesolitica emigrarono nel Nuovo Mondo attraverso una striscia di terra che allora univa i territori che oggi chiamiamo Siberia ed Alaska, striscia di terra che oggi è ricoperta dalle acque dello Stretto di Béring.

Pur avendo origine da raggruppamenti umani culturalmente simili, gli

L'uso di piante psicotrope in un contesto magico-religioso è stato riportato presso le popolazioni del Messico fin dai tempi della conquista. Anche in Asia ed Africa troviamo testimonianze che dimostrano come l'espansione della coscienza é tutt'altro che un "mito", bensì una realtà che ha accompagnato l'evoluzione stessa dell'uomo, influenzandone il patrimonio artistico-culturale. Anche in Europa é possibile se sapremo superare l'approccio meramente storicistico ritrovare il filo che riporta ad un antico culto "psichedeli-



co", sepolto sotto la scorza della storia.



Affresco dell'abazia di Plaincourault (francia) con la scena della Tentazione di Adamo ed Eva. Nell'affresco è chiaramente identificabile il fungo amanita muscaria come Albero del Bene edel Male. Questo particolare rappresenta una precisa ed inconfutabile testimonianza che in Francia, nel 1200, esisteva ancora tra i cristiani un legame con l'antica tradizione.



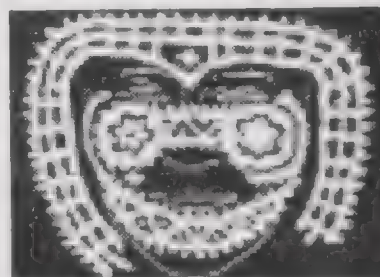


Amerindi ebbero uno sviluppo storico abbastanza diverso da quello degli Euro-Asiatici, e talvolta differente da zona a zona dello stesso Continente americano: parecchi Indiani stanziatisi nel Sud rimasero isolati, conservando quasi intatta la matrice mesolitica; altri, stanziatisi più a Nord, rimasero cacciatori, pur evolvendosi culturalmente al di sopra del livello dei loro antenati. Nell'America Centrale e in parte in quella Meridionale si svilupparono infine civiltà altamente organizzate, gli Aztechi, i Maya, gli Incas. Le culture di questi popoli sono tutte accomunate da una caratteristica che le unisce nella matrice euroasiatica: la conservazione, più o meno originale, di una religione sciamanica, tipica dell'uomo cacciatore-raccoglitore del Mesolitico euro-asiatico. Questa religione, di cui lo sciamano è il centro focale, il depositario di ruoli esclusivi, ben si situa nel substrato delle società venatorie primitive, con la loro estrema dipendenza dall'ambiente ed il loro carattere animistico. Lo sciamano è il tramite con gli spiriti della natura e con le forze soprannaturali dalle quali dipende la sopravvivenza dell'uomo singolo e della tribù. È capace di entrare in contatto diretto con le divinità attraverso l'estasi, è in grado di guarire anime e corpi.

Nella sua attività di raccoglitore di cibo, l'uomo primitivo ha indubbiamente scoperto piante con proprietà non direttamente connesse all'uso alimentare, ed è molto probabile che egli abbia in questo modo avuto i primi contatti con dei vegetali o dei funghi psicoattivi, trovando così un modo rapido, sicuro e relativamente innocuo per stabilire un tramite con il mondo del soprannaturale. Oggi sappiamo, grazie ai colossali lavori di R.G.Wasson, che lo sciamanismo artico, diffuso e sopravvissuto in Siberia fino al nostro secolo, contemplava l'uso del fungo allucinogeno

Amanita Muscaria. Anche se non è questa la sede per determinare una relazione causa-effetto fra allucinogeni e sciamanismo, è certo comunque che quest'ultimo, nella sua ideologia e nel ruolo centrale che assume il concetto di alterazione della coscienza, è il luogo di impianto ideale per una cultura "psichedelica".

Torniamo agli Amerindi. Sicuramente le popolazioni che entrarono in America più di quindicimila anni fa si portarono dietro il loro bagaglio culturale. Il ricordo del fungo allucinogeno usato nei luoghi di provenienza, e, soprattutto, una programmazione culturale per la ricerca e l'uso di piante psicotrope. È chiaro però che nessun sistema, neppure il più retrivo - e la religione è certamente il sistema più conservatore - risulta statico: gran parte dei fenomeni riscontrati nelle religioni amerinde è sicuramente frutto di successive elaborazioni autonome, in un contesto nel quale progrediva via via l'adattamento alle mutevoli condizioni ambientali. Nonostante ciò esistono evidenti ed inconfutabili analogie tra gli elementi fondamentali delle religioni degli aborigeni del Nuovo Mondo e quelli dell'Asia. E questi tratti hanno potuto conservarsi e tramandarsi relativamente intatti fino ai tempi storici; le cause sono da un lato la mancanza, nella storia precolombiana dell'intolleranza religiosa, tipica invece delle vicende storiche euroasiatiche; dall'altra derivanti dal fatto che i popoli americani si trovarono, per la loro bassa densità di popolazione, in una situazione di isolamento o per lo meno d'indipendenza.





Sicuramente in origine quelle che oggi sono l'Asia, l'Europa e le Americhe condividevano la visione sciamanica del mondo, ma in Europa la rivoluzione neolitica ed il conseguente sviluppo socio-economico ed ideologico provocò profondi mutamenti nelle antiche religioni, in molti casi addirittura la loro scomparsa, anche se le radici sciamaniche rimangono visibili ancora nelle chiese istituzionalizzate. Nel Nuovo Mondo invece, l'antico stile di vita basato sulla caccia e sulla raccolta del cibo, il sistema religioso costruito su questo stile di vita, durarono molto più a lungo. Una delle diversità più evidenti tra gli sviluppi sociali e culturali dei due blocchi continentali è che nel Vecchio Mondo, soprattutto in Europa, il motivo conduttore dell'evoluzione storica è stato quello della proprietà privata e della rigida divisione dei ruoli che ha portato all'emergere delle religioni sacerdotali, strettamente legate al potere o esse stesse centri di potere. Tutto ciò ha reso necessaria l'eliminazione rapida e capillare dei vecchi culti, non più funzionali ai fini dello sviluppo sociale e delle classi dominanti, relegandoli quindi nel "demoniaco" o nel "rimorso collettivo". Le due situazioni non possono nemmeno essere paragonate tra loro. Esistono numerose ragioni storiche che giustificano tali differenze, e fra tutte una merita di essere posta in rilievo: il Nuovo Mondo, come accennavamo poc'anzi, prima della colonizzazione europea non aveva mai conosciuto l'intolleranza fanatica caratteristica delle religioni del Vecchio Mondo, in primo luogo quella cristiana e quella islamica, le quali seppero operare massicce trasformazioni nei territori dei quali si impossessavano. Anche dopo la conquista spagnola, e dopo quattro secoli di cattolicesimo, non è stato possibile estirpare del tutto le tracce del passato precristiano, come dimostra l'esistenza fino ai giorni nostri, dell'uso sacramentale delle piante allucinogene in tutto il

Continente americano. Senza lasciarsi andare a facili idealizzazioni della realtà amerinda, è giusto ricordare che la maggior parte degli Indiani delle Americhe valutano come concetti al di sopra di tutti gli altri il senso della libertà individuale nello stabilire il modo con cui entrare in rapporto diretto e personale con le forze occulte che dominano l'universo. Inoltre, cosa forse più importante, l'ideologia indiana contempla come espressione di religiosità l'esperienza estatica, il rapporto diretto, appunto, con la divinità. Le religioni che si sono sviluppate nel Vecchio Mondo, il Cristianesimo in particolare, al contrario si basano sui concetti di speranza e di fede.

È possibile, in base ai dati oggi in nostro possesso, costruire un'ipotesi che colleghi tradizioni, fatti storici e reminiscenze linguistiche ad un presunto ruolo degli allucinogeni in generale nella storia del Vecchio Mondo? D'altronde è certo che all'area europea si deve attribuire la presenza storica dell'Amanita Muscaria, della Claviceps Purpurea (segale cornuta), del gruppo alcaloideo delle Solanacee psicoattive (Mandragora, Belladonna, Stramonio, Giusquiamo). Da quanto si è detto sinora pare evidente che i proto-Indoeuropei conoscessero le proprietà psicotrope di alcune piante, principalmente del fungo Amanita Muscaria, quando ancora dimoravano nelle loro regioni d'origine, nella pianura della Siberia Centrale. L'Impiego del fungo è sicuramente anteriore alla scissione negli attuali gruppi linguistici.



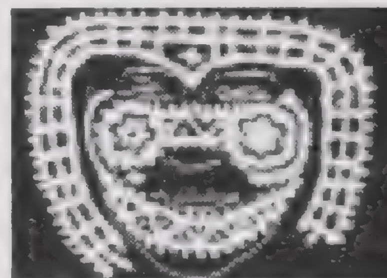
Quando gli Indoeuropei si spostarono verso l'India e la Persia, come ha dimostrato R.G.Wasson, portarono con sé il culto del Fungo Sacro, che divenne l' *Haoma* persiano e il *Soma* della tradizione vedica. In Persia, dove l'approvvigionamento era molto difficile, l'Amanita Muscaria venne rapidamente sostituita da altre piante, che ricordavano forse qualche sua caratteristica, per poi cadere definitivamente nell'oblio. Il culto del *Soma* originario invece sopravvisse per un più lungo periodo nella valle del fiume Indo, grazie alla possibilità di trovare il fungo nelle zone montuose circostanti. Ma con l'estendersi delle popolazioni ariane a causa dello sviluppo di una religione con una rigida casta sacerdotale, anche qui il fungo venne sostituito con altri vegetali simbolici, con il risultato finale di una perdita irreversibile dei collegamenti fra *Soma* e la sua identità originaria.



Anche la frangia di Indoeuropei che si sparse per l'attuale Europa dovette necessariamente portare con sé una parte delle strutture socio-religiose che avevano caratterizzato la vita nelle terre di origine, come dimostrerebbero i ritrovamenti nelle regioni comprese a nord dal Mar Nero e dal Mare di Azov fino alla Marna di caldaie unne con manici a forma di fungo. Purtroppo non possiamo approfondire qui i vari passaggi, e dobbiamo limitarci ad una descrizione alquanto sommaria e riduttiva. La fusione dell'animismo totemico con quello delle culture pre-esistenti si sparse in una religione a substrato sciamanico, con lo strascico e la trasmissione di elementi che particolarmente ci interessano in questa sede: l'ingestione rituale dell'Amanita Muscaria. I legami fra i molti caratteri di questa fusione si insinuarono nel vissuto dei nostri lontani antenati, cementando nel loro "inconscio culturale" connessioni profonde. Un particolare elemento di queste strutture socio-religiose, che ritroviamo sia tra i popoli siberiani che tra quelli messicani, è il tabù: solo lo

sciamano, o comunque chi aveva la funzione di mediatore col mondo divino, e solo in determinate occasioni, poteva usare impunemente il fungo sacro. Tutti gli altri ne erano impediti dal prepotente "terrore" del soprannaturale, a tal punto che, come in molte altre religioni, il vincolo coinvolgeva il nome stesso della pianta sacra, facendo nascere alcuni epiteti metaforici per indicarla. Tali termini simbolici contenevano riferimenti alle caratteristiche più o meno palesi del fungo, spesso mediati dalla fusione con altre entità animistiche, quali, ad esempio, il serpente, il rospo, gli insetti.

D'altra parte i funghi in genere sono sempre stati oggetti di mistero. Gli antichi erano stupiti dal loro modo di germogliare senza semi, dalla rapidità con cui venivano alla luce dopo un temporale, dalla rapidità con cui scomparivano, apparentemente senza lasciar traccia. Nato da una volva, il fungo ha l'apparenza di un pene, e per questa sua forma da sempre è caricato di una serie di allusioni sessuali più o meno pronunciate, più o meno nascoste. Nella sua forma fallica venne ad assumere il ruolo di simulacro della fertilità, entrando nei miti e nei riti della riproduzione, integrandosi e spesso dando forma al simbolismo dell'albero del mondo e della bevanda che dona l'immortalità. È più che ovvio che una pianta così potente, tanto più potente quando l'uomo scoprì che molti funghi hanno proprietà psicoattive in grado di abbattere i confini fra reale e soprannaturale, dovesse necessariamente sottostare a rigidissimi tabù religiosi, e non è certo un caso che in tutta la tradizione indoeuropea non esisteva un termine specifico per denominare i funghi, ma venivano sempre e soltanto usati epiteti e nomi simbolici e rituali.





Anche nell'Antico e nel Nuovo Testamento troviamo riferimenti che acquistano significato e chiarezza solo se interpretati sulla base di questa ipotesi. Molte delle storie classiche e bibliche si basano su esemplari

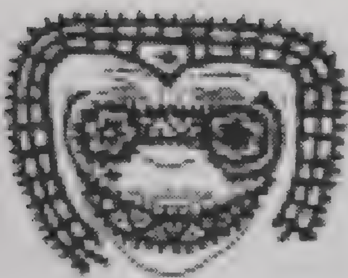


Tavoletta di terracotta del VI secolo a.C. conservata nel museo archeologico di Reggio Calabria. Dioniso è raffigurato nell'atto di offrire a Persefone, dea della fertilità e dell'agricoltura, una coppa. Il dio tiene sulla spalla il tipico Tirso, dal quale pendono non dei grappoli d'uva come generalmente si crede, ma dei funghi macchiettati, sicuramente esemplari di *Amanita muscaria*





Xochipilli, il "Principe dei Fiori" azteco. Museo nazionale di Città del Messico. Sul corpo della statua sono visibili numerosi motivi vegetali identificati come fiori e funghi psicoattivi.





di vegetazione e in particolare sul simbolismo del fungo sacro. Ad esempio nell'apologo di Jonathan nel Libro dei Giudici del Vecchio Testamento (Giudici, 9: 7-15) : gli alberi della foresta chiedono al rappresentante di ogni specie di comportarsi come loro re, ma l'olivo, il fico e la vite sono troppo occupati a fornire i loro frutti agli uomini. Allora tutti gli alberi si rivolgono al minuscolo fungo (nel quale con molta probabilità oggi possiamo identificare il rovo di cui parla la Bibbia) il quale insiste che in tal caso dovranno rifugiarsi sotto la sua ombra e considerarlo loro protettore. Anche la misteriosa pianta che diede ombra e riparo a Giona (Giona, 4:5-7), e che spuntò nell'arco di una notte e nell'arco di una notte si disfece e fu divorata dai vermi, non poteva essere altro che un fungo.

Secondo John Allegro, autore de *Il Fungo Sacro e la Croce*, esistono tre livelli di lettura dei libri del Nuovo Testamento: in superficie troviamo le parole greche nel loro reale significato; a questo livello troviamo la storia di Gesù, le sue avventure, le parabole. Quanta verità vi sia qui contenuta è una questione tutta da scoprire. Sotto al greco vi è un secondo strato di lettura, quello semitico; ed è a questo livello che, secondo Allegro, sono stati fatti i giochi di parole e le allegorie per nascondere ai non iniziati i segreti del Fungo Sacro, il "Figlio di Dio". Sotto a questi due livelli stanno le fondamentali concezioni del culto del fungo allucinogeno, la parte centrale della filosofia della fertilità e dei misteri che hanno avvolto tutta la civiltà indoeuropea, dagli Ariani ai Greci, dai Semiti fino ai primi Cristiani. Gli stessi Misteri Dionisiaci, che dopo un secolo di ricerche restano ancora un enigma agli occhi degli studiosi tradizionali, acquistano una luce nuova e più attendibile se interpretati come riti alla cui base vi era il consumo di una droga psicoattiva, l'Amanita Muscaria nella fattispecie. Le adoratrici del dio Dioniso o Baccus (che guarda caso era una divinità fallica) erano cono-

Un esemplare delle numerose statuette di pietra conosciute come "mushroom stones " rinvenute tra il Messico meridionale e il Guatemala. La più antica di queste statuette risale al 2000 a.C.

sciute con il nome di Baccanti, nome che potrebbe derivare da un termine sumerico che in origine stava ad indicare "la cosa che sta dritta come il pene". Allegro sostiene inoltre la tesi secondo cui attraverso lo studio dell'antico ebraico e del sumerico è possibile stabilire un nesso fra i riti arcaici della fertilità, alla cui base stava il culto del fungo sacro, e il Cristianesimo. Secondo lo studioso Gesù Cristo e gli apostoli non sarebbero mai storicamente esistiti, ma sarebbero il corpo di una serie di miti sulle proprietà allucinogene del fungo: un antichissimo appellativo per questo era "Figlio di Dio", e quindi Gesù Cristo, il Figlio di Dio, altri non sarebbe che lo stesso fungo sacro, l'Amanita Muscaria, ed i suoi discepoli, gli apostoli, i suoi adoratori. Gli Ebrei, fino all'occupazione romana del primo secolo dopo Cristo, erano ancora seguaci della primitiva religione, e diedero al Nuovo Testamento la forma narrativa che oggi conosciamo per nascondere ai nemici il vero e profondo significato delle tradizioni. Il progetto, ci insegna la storia, fallì, i seguaci della religione primitiva furono sterminati e dell'antico culto rimase solo la forma narrativa e non il significato esoterico. Il lavoro di Allegro è certamente un'ipotesi suggestiva, ma con molti, probabilmente troppi, punti forzati, risultato forse più di una mente fantasiosa che di una rigorosità filologica. Resta comunque il fatto che il simbolismo del Cristianesimo primitivo ci rimanda spesso all'immagine del fungo sacro. Tre piccoli esempi. In un affresco romanico di una cappella sconsacrata appartenuto all'Abbazia di Plaincourault, nella Francia centrale, è visibile una rappresentazione dell'Albero del Bene e del Male nel giardino dell'Eden che è inequivocabilmente un'esemplare di Amanita Muscaria. L'ordine di Sant'Antonio Abate, fondato nel 1095 da papa Urbano II, era conosciuto anche come "ordine del Tau" per il segno che i seguaci portavano sopra la tunica. Per molti studiosi la lettera, che corrisponde alla nostra T, potrebbe essere la stilizzazione di un fungo. Il fatto assume una luce particolare se pensiamo alla strana coincidenza rappresentata dal fatto che l'ordine fu istituito con l'esplicito scopo della cura dell'ergotismo. Santa Caterina da Fieschi, una visionaria del XV secolo, nella sua biografia afferma che l'estasi le veniva provocata da Cristo in persona che le dava da mangiare un ovulo.

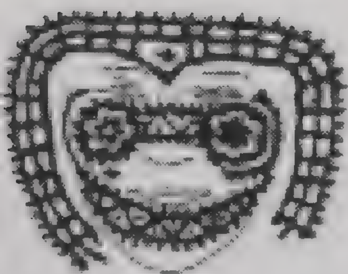




Certo, è vero, da un punto di vista rigorosamente e classicamente storico non esistono prove oggettive dell'esistenza in Europa di un culto psichedelico, come afferma in più riprese lo stesso Wasson. Primo, i funghi non compaiono mai nelle forme di epidemie "stregonesche" che sconvolsero l'Europa nel Medio Evo e nel Rinascimento; nessuna fonte storica ha mai fatto riferimento preciso all'Amanita Muscaria. Secondo, per quanto poco ne sappiamo del mondo druido, le fonti storiche tenderebbero ad escludere la presenza di funghi sacri. Terzo, neppure esistono prove oggettive che il delirio dei leggendari guerrieri vichinghi noti col nome di *Berserk* fosse provocato dall'ingestione dell'Amanita Muscaria, anche se questo delirio si adatta molto bene, a nostro parere, alla sintomatologia psicotropa del fungo. E non ci convince la tesi di Wasson il quale invoca la forma di solito serena e benigna del delirio siberiano per respingere l'ipotesi che i Vichinghi facessero uso dell'Amanita Muscaria. Nulla ci permette di escludere a priori che in società tanto diverse fra loro quanto lo furono quelle dei Coriachi e dei

Vichinghi, fosse usata la stessa droga per ottenere effetti psichici diversi. Gli allucinogeni non celano alcun messaggio naturale, la cui stessa nozione appare contraddittoria; essi sono solo gli innescatori e gli amplificatori di un discorso latente che ogni cultura tiene di riserva e di cui le droghe permettono o facilitano l'elaborazione e l'espressione. Inoltre moltissimi dati, compresi quelli sulle popolazioni siberiane, confermano che l'intossicazione provocata dall'Amanita Muscaria presenta ad un primo livello un'eccitazione psicomotoria più o meno esasperata, seguita poi da un periodo di profonda depressione. Tra le due fasi c'è la fase allucinatoria.

Ma torniamo all'Europa e all'apparente mancanza di prove storiche dell'esistenza di un culto psichedelico. Come spiegare allora il persistere di fantasiose associazioni con l'Amanita Muscaria se non come la testimonianza linguistica e folkloristica di un antico ruolo del fungo come pianta sacra? Come spiegare il timore che l'accompagna dai tempi più remoti, nonostante la sua relativa innocuità, se non come la sopravvivenza di un tabù religioso? Vediamo le più comuni associazioni, con i rospi, con le mosche e con la pazzia. L'associazione fra Amanita Muscaria e rospo emerge in modo chiaro ed inequivocabile dal termine anglosassone: *Toadstool*, sedia di rospo, termine che per centinaia e centinaia di anni ha ispirato il terrore più profondo in tutti i popoli anglofoni per tutti i funghi selvatici. Ma questo sinistro termine non è limitato al vocabolario anglosassone, lo ritroviamo con sfumature più o meno accentuate anche nel danese, nel norvegese, nel tedesco arcaico, nell'olandese, nel bretone, fino ai Paesi Bassi. Anche nella Francia del XVI secolo troviamo un termine analogo: *pain de crapault*, pane di rospo. Lo stesso termine è ancora oggi usato in certe zone agricole della Normandia.





Tutti questi termini che fanno riferimento al rospo sembrano possedere un senso dispregiativo e appaiono nelle loro applicazioni alquanto indefiniti. Perché? Sono forse esempi di linguaggio simbolico o sottostanti ad un tabù? Oggi fra l'altro il rospo non suscita più sentimenti di disgusto, ma in tutto il Medioevo non esisteva in tutto il regno animale un altro essere che suscitasse tanto timore e tanta repulsione. In tutta l'Europa, e perfino nella dotta poesia di Shakespeare troviamo allusioni al rospo come animale velenoso:

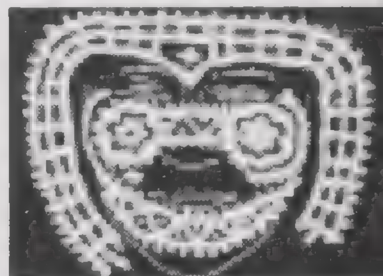
*Toad, that under cold stone*
*Days and nights hast thirty-one*
*Swelter'd venom sleeping got,*
*Boil thou first i' the charmed pot.*(W. Shakespeare, *Macbeth*)
(Rospo, che sotto la fredda pietra/trentun giorni e notti/hai trasudato veleno/bollisci prima tu nella pentola incantata.)

Ancora oggi in Francia e nell'Italia settentrionale, Piemonte in particolare, le credenze popolari riportano che lo «sputo» del rospo è velenoso. E le streghe, si sa, potevano assumere le sembianze dei rospi. Questa cattiva fama sembra essere un retaggio del Cristianesimo: nella Francia medioevale Satana era conosciuto col termine di *le bot*, e lo stesso termine stava ad indicare sia il rospo che l'Amanita Muscaria, venendo così

a formare una sinistra triade. Curiosamente anche in Cina uno dei più comuni termini per indicare il nostro fungo può essere tradotto con "il fungo-rospo". E, sempre in Cina, nelle Isole taoiste dell'Immortalità, vivono rospi che procurano visioni di incomparabile bellezza... Anche nell'America del Sud e in quella Centrale i funghi allucinogeni sono spesso associati ai rospi.

Non è certo facile dimostrare legami diretti fra queste esperienze culturali lontanissime fra loro nel tempo e nello spazio, ma queste coincidenze dovrebbero in ogni caso farci riflettere. Sia in Cina che nelle Americhe l'associazione fungo-rospo non possiede significati dispregiativi, i quali restano prerogativa dei Paesi di influenza cristiana. Perché allora il Cristianesimo si scagliò con tanta violenza contro questo buffo ed innocuo animaletto? Forse solo perché il rospo aveva un ruolo importante nel pantheon precristiano; fino a poche centinaia di anni fa nelle campagne l'animaletto era semi-sacro, ritratto in vasi e suppellettili vari: certamente era una divinità benevola, simbolo anch'esso di fertilità, proprio come il famigerato fungo. Poi giunse il Cristianesimo, e trasformò le antiche divinità agricole (come la capra) in altrettante incarnazioni del Male.

Un'altra interessante associazione del fungo è quella con gli insetti e con la pazzia. In inglese, l'Amanita Muscaria è conosciuta col termine di *fly agaric*, agarico della mosca; in francese, con quello di *amanite tue-mouches*, amanita ammazzamosche; il nostro stesso termine scientifico contiene evidenti riferimenti all'insetto. Il senso di questo curioso accostamento diventa più chiaro se pensiamo che l'associazione insetti-pazzia fu una consuetudine comune in tutta l'Eurasia: anche le popolazioni siberiane avevano questa associazione, e credevano che dal vomito di un individuo che avesse mangiato dell'Amanita Muscaria nascessero vermi. Secondo gli sciamani siberiani i disturbi mentali erano causati dagli insetti, e gli insetti venivano spesso impiegati nelle sedute sciamaniche di guarigione. Ecco allora che il nostro termine, tradotto dal lin-







Esemplare di "Koda kallu", costruzioni appartenenti all'epoca megalitica sud indiana e distribuite nei territori del Karnataka, del Kerala e del Tamil Nadu. (Foto di Giorgio Samorini)

guaggio simbolico, viene ad essere il fungo della follia, della possessione diabolica.

*Con Voi, o mio Signore, si può di solito*
*l'essenza leggerla nel nome*
*fin troppo chiaramente*
*se vi chiamano Signore delle Mosche,*
*corruttore, Maestro di menzogne.*
(Goethe, *Faust*, versi 1331-1335).

Nel Medioevo e per tutto il Rinascimento era convinzione rappresentare i demoni sotto le sembianze di insetti, ed il pittore Hieronymus Bosch ci offre superbi esempi di questa tendenza. Sempre nel Medioevo il delirio, la pazzia, l'ubriachezza erano attribuiti ad insetti che penetravano nella testa delle vittime. Ancora oggi nel linguaggio popolare troviamo interessanti tracce di queste credenze: in Francia ad esempio, di qualcuno che si è arrabbiato si dice che *la mouche lui a monté à la tête*, per dire di "non scaldarsi troppo" si dice *ne prends pas la mouche.* Sempre in Francia, di uno un po'"fuori di testa" si dice che *il a l'araignée dans le plafond.* Frasi analoghe le ritroviamo in italiano: *saltar la mosca al naso, avere la mosca,* ecc. Le stesse allusioni le ritroviamo nell'Est europeo, e in Russia per dire che una persona è ubriaca si dice che *sta con le mosche che volano.* La connessione fra l'Amanita Muscaria e gli stati alterati di coscienza ci viene anche suggerita dai termini dialettali italiani quali *cocch matt, coco mato, ovol matt, bolè mat*, con cui il fungo viene designato in Lombardia, Veneto, Emilia, Piemonte.





Molti storici affermano che non esistono prove che le estasi delle streghe fossero provocate dall'Amanita Muscaria, o per lo meno che l'enorme documentazione processuale non rivela alcuna conferma di questa ipotesi. Forse perché gli storici non hanno mai saputo leggere fra le righe? È un dubbio più che legittimo. Tra i processi contro gli eretici piemontesi della fine del trecento si parla di una bevanda distribuita da una donna di Andezeno, presso Chieri, a coloro che partecipavano al rito. La bevanda era fatta con lo sterco di un rospo che la strega allevava appositamente. Dall'Europa alle Americhe i funghi sono spesso chiamati con nomi che evocano orina, feci o flatulenze animali, basti pensare al piemontese *pêt d' lüu*, peto di lupo, o quello ancora più significativo di *pisacan*, piscio di cane, che denomina l'Amanita Muscaria. La possibilità che questi termini trasmettano l'elaborazione deformata di un linguaggio per iniziati è molto meno tenue di quanto in apparenza si possa pensare, anche se ovviamente, a differenza degli iniziati di cui sopra, dobbiamo riconoscere che il vero significato dei riti ci sfugge. D'altronde, lo dicevamo all'inizio, una delle caratteristiche dell'Occidente rispetto al Nuovo Mondo è stata la velocità dello sviluppo socio-economico, e la repentina trasformazione dei modelli di vita. Alla vecchia religione si è sostituito un nuovo tipo di culto, basato sul simbolismo rituale piuttosto che sulla compartecipazione diretta al mondo divino. Di conseguenza, l'antico uso dei mezzi capaci di modificare la coscienza venne ostacolato, poi abbandonato e infine rimosso collettivamente.

***BIBLIOGRAFIA***


Allegro J.: *Il fungo sacro e la croce.* Cesco Ciapanna Editore, Roma, 1980.

Camilla G./ *Allucinogeni vegetali.* Bertani Editore, Verona, 1982.

Festi F.: *Funghi allucinogeni.* Musei Civici di Rovereto, Trento, 1985.

Wasson R.G.: *Soma, divine mushroom of immortality.* Harcourt Brace, New York, 1967.

# L'UOMO DELL'LSD: ALBERT HOFMANN

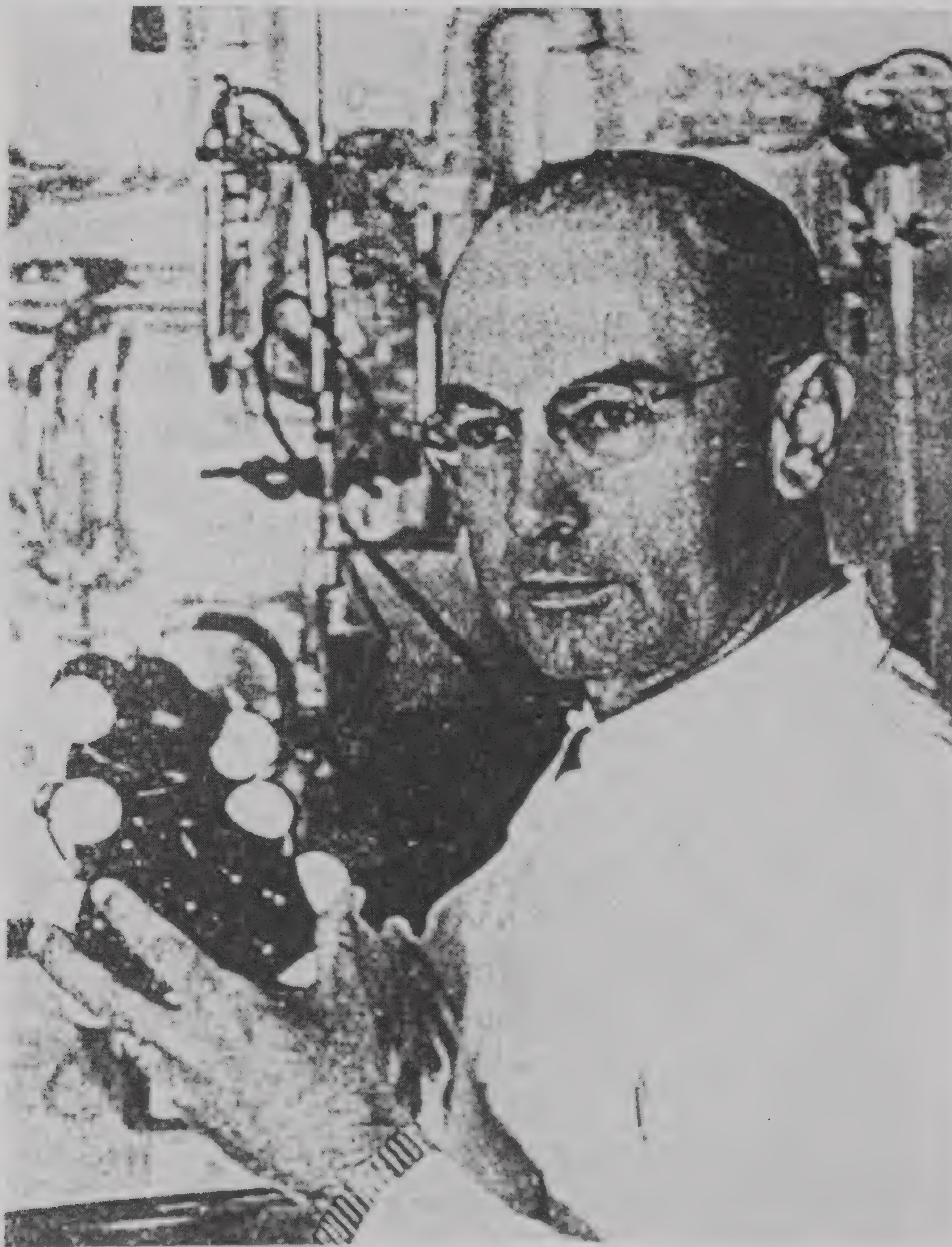
**Pierangelo Garzia** (Milano, Italia). Centro Studi e Ricerche sulla Psicofisiologia degli Stati di Coscienza.





Perché Albert Hofmann, lo scopritore delle proprietà psichedeliche dell'LSD, ha fatto tanto parlare di sé? Qual è il motivo per cui c'è un rinnovato interesse per questa sostanza che, nella storia e nella mitologia delle droghe occupa un posto del tutto particolare?

Hofmann è un personaggio che riunisce in sé varie caratteristiche che lo rendono affascinante e carismatico. E' uno scienziato dalle solidi basi in campo chimico e farmaceutico. E' un amante della cultura umanistica. E' un grande vecchio, saggio e dallo sguardo penetrante. E, naturalmente, è stato il primo uomo della nostra cultura e della nostra epoca a mettere piede sul pianeta interiore grazie a una sostanza sintetizzata in laboratorio, le cui origini nel mondo vegetale sono però conosciute dalla notte dei tempi. E' forse questa la ragione del rinnovato successo del personaggio Hofmann e del suo lavoro: egli rappresenta un punto di svolta per la nostra cultura, il simbolo vivente del fatto che l'uomo, in qualsiasi contesto si trovi - naturale o negli spazi di un asettico laboratorio chimico - è comunque spinto ad andare oltre i confini del conosciuto, *altrove*, appunto, dal risaputo e dal codificato.
Fino a quel giorno di mezzo secolo fa (proprio quest'anno si è celebrata la ricorrenza della scoperta degli effetti dell'LSD) l'alterazione dello stato di coscienza era qualcosa che aveva a che fare con il retroterra magico-religioso, col il mondo dell' irrazionale, banditi, apparentemente in modo definitivo, dal mondo della scienza e della ricerca. Ecco, forse, uno degli elementi mitopoietici, direbbe Mircea Eliade, che hanno fatto della scoperta dell'LSD e della famosa pedalata in bicicletta durante la quale Hofmann iniziò a percepire i perturbanti effetti dell'allucinogeno, un mito dei nostri tempi. E' già una ideale scena da film, che un giorno verrà sicuramente realizzato. L'incontro tra la scienza e la magia, tra la fredda ragione e l'irrompere del mondo interiore. E tutto ciò per una sostanza penetrata accidentalmente, racconterà Hofmann, attraverso una lesione cutanea. Se il cervello, e la coscienza, potevano reagire in modo così rapido e sconvolgente sotto l'effetto di una sostanza entrata in circolo, era evidente che molte acquisizioni e molti concetti che fino a quel momento si erano accumulati sulla natura umana e sulle funzioni cerebrali, dovevano, in un certo senso, essere rivoluzionate. Ma le "rivoluzioni", specie quelle riguardanti gli stati di coscienza, nella nostra epoca che ha assunto lo stato di veglia come termine assoluto di riferimento, non possono essere qualcosa di indolore e che non assuma una connotazione ideologica.
E' stata definita la "rivoluzione psichedelica" quella innescata negli anni Sessanta dall'LSD: il suo uso divenne un fatto di massa, coincidente con



i movimenti giovanili e studenteschi, dei figli dei fiori, della controcultura. Chi oggi è intorno ai quarant'anni, e ha respirato l'atmosfera della controcultura, sa quale spinta al rinnovamento abbia rappresentato. Da una parte era il recupero di tutte quelle cose che la cultura ufficiale aveva bandito: il rapporto diretto con la natura, l'importanza dei sentimenti e delle emozioni, il vivere seguendo i ritmi naturali e non quelli della produttività industriale, l'uso di sostanze, come l'acido, in grado di portare *altrove*. Dall'altra era il creare arte, musica, scrittura, modi di vivere, che si differenziassero da quelli imposti dall'urbanizzazione e dalle leggi di mercato. L'LSD è entrato nella rivoluzione culturale degli anni Sessanta come la pasticca che poteva cortocircuitare i neuroni. E quindi dare una percezione diversa di se stessi e del mondo circostante, premessa per comportamenti e realizzazioni diversi dall'ordinario. Come a dire: da sempre l'uomo ha grosse difficoltà a cambiare la propria interiorità, il proprio agire, se non è aiutato da qualcosa, o addirittura "spinto" da qualcosa. Ma se è la sostanza, se è la pasticca - anziché il sacerdote, il guru o lo psicoterapeuta - a determinare diversi indirizzi nel pensiero e nell'azione dell'uomo, tutto ciò è qualcosa di duraturo o rappresenta soltanto una moda temporanea?

Albert Hofmann ai tempi della scoperta dell'LSD-25

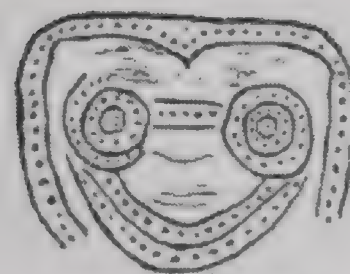


La domanda è legittima e, del resto, Hofmann si è sempre dichiarato contrario ad un uso indiscriminato, di massa, dell'LSD. La ricerca richiede impegno, preparazione, maturità e dedizione, a maggior ragione la ricerca interiore. Quando affronta questo argomento Hofmann assume toni moralistici, ma il suo invito alla prudenza, al non gettare le perle ai porci, a non mettere in mano a chicchessia una sostanza così potente, non può non essere ascoltato. L'uso di massa dell'LSD ha del resto fatto sì che tale sostanza non potesse più rendersi disponibile neppure per i veri ricercatori, per gente come Grof ad esempio, che avevano da anni imparato ad impiegarla efficacemente in ambito psichiatrico e psicoterapeutico. E' dal 1968 che il Bureau of Narcotics and Dangerous Drugs ha classificato l'LSD come di nessuna utilità nel campo medico, e di conseguenza rendendolo illegale. Tutte le ricerche intraprese anche nell' ambito del processo creativo vennero interrotte drasticamente. Eppure qualcosa di fortemente interessante stava cominciando ad emergere, soprattutto dalle testimonianze di molti scrittori, pensatori, attori, artisti che avevano intrapreso una sperimentazione dell'LSD su se stessi. Nel 1986 lo psichiatra americano Oscar Janiger organizzò una mostra grafica di produzioni artistiche ottenute sotto l'effetto dell'LSD, in una sperimentazione condotta dal 1954 al 1962, e in quella occasione dichiarò: "Abbiamo solo graffiato la superficie dell'effetto degli stati di alterazione nel processo creativo. Sono studi che vanno ripresi perché di grande utilità medica e sociale, oltre che conoscitiva. Ora, dopo l'isteria degli anni Sessanta, il veto governativo e l'ostilità pubblica, è tempo di ricominciare seriamente. Senza scandali e senza sensazionalismi, perché il processo creativo è una delle più grandi funzioni dell'uomo". Senza fare l'apologia dell'LSD, sono in molti oggi a ritenere che questa ricerca, con le dovute cautele e i necessari controlli per qualsiasi ricerca di carattere psicofarmacologico, meriti di essere ripresa. Proprio perché c'è la profonda convinzione che dallo studio degli stati alterati e del loro rapporto con il processo creativo possano emergere importanti elementi ai

fini del mantenimento o della riacquisizione della salute mentale. Se il cervello ha una attività per cui ogni notte trascorriamo almeno due ore in quello stato di alterazione della coscienza che chiamiamo sogno, evidentemente tali stati hanno una importante ragione di essere dal punto di vista biologico e evolutivo.

Hofmann ha definito l'LSD "il mio bambino difficile": è difficile, in effetti, far crescere la ricerca con una sostanza che, al suo apparire sulla scena del mondo occidentale, ha avuto così tali e tante implicazioni sociali. Bisognerebbe azzerare tutto e avere la maturità per ricominciare. Ed è ancora Hofmann l'uomo che dall'alto dei suoi quasi novant'anni è ancora pronto a riprendere le fila di questo discorso: per lui è come una seconda nascita scientifica e culturale. Com'è visto e interrogato oggi?

Albert Hofmann non ha nulla dell'attempato signore ottantasettenne che dovrebbe essere. Lo sguardo è fiero e diretto. Un sorriso enigmatico si accompagna ogni tanto ad un lampo degli occhi, come di chi ha più volte avuto accesso a visioni negate ai comuni mortali. Ha un timbro di voce deciso, profondo. Ascolta e risponde a domande che gli sono state fatte infinite volte con fare a volte bonario, a volte severo. Deve difendere la sua creatura, l'LSD, dalle semplificazioni, ma anche da chi vorrebbe farla diventare oggetto di volgare consumo, anziché l'equivalente sintetico delle "sostanze sacre" utilizzate dagli sciamani per accedere a dimensioni della conoscenza diverse dall'ordinario.





Hofmann è entrato nel dominio degli allucinogeni per caso e, in un certo senso, paradossalmente. Dal luogo più asettico che si possa immaginare - un laboratorio dell'industria farmaceutica Sandoz di Basilea - nel 1943 si è trovato incidentalmente a spiccare il volo verso quelle latitudini che fino a quel momento erano state dominio degli sciamani e degli uomini di magia, a seguito di una goccia di LSD cadutagli sul dito e assorbita attraverso la pelle.

"Improvvisamente mi sentii preso da uno strano stato di ebbrezza", scriveva Hofmann nei suoi appunti di laboratorio. "Il mondo esterno mi appariva come un sogno. Gli oggetti sembravano crescere di rilievo e assumere delle insolite dimensioni; e anche i colori si facevano più brillanti. Perfino l'autopercezione e il senso del tempo risultavano modificati".

Era l'inizio di una nuova avventura. Un'avventura scientifica e culturale che, probabilmente, al di là dei risvolti sociali dei decenni trascorsi, non siamo ancora in grado di valutare pienamente.

D. *Prof. Hofmann, quale era l'obbiettivo che si proponeva studiando l'LSD?*

R. Avevo sintetizzato l'LSD alla ricerca di una sostanza che stimolasse il sistema circolatorio, in analogia con un'altra sostanza, la coramina, che è la dietilammide dell'acido nicotinico.

D. *Il fatto di avere scoperto le proprietà allucinogene dell'LSD, che svolta ha comportato nei suoi studi?*

R. Quindici anni dopo aver individuato le proprietà dell'LSD ho scoperto

una sostanza in una pianta messicana che produceva effetti simili all'LSD, quindi la mia ricerca è proseguita nel campo di queste piante messicane. Ho trasferito le mie conoscenze, dallo studio della dietilammide dell'acido lisergico, alla ricerca sui principi attivi di queste piante messicane. Constatai che quanto avevo sintetizzato in laboratorio corrispondeva a ciò che esisteva già in natura, e che era stato utilizzato dai tempi più remoti a scopi magico-religiosi.

D. *Come ha scoperto gli effetti psichedelici dell'LSD?*

R. L'LSD era nelle mani dei farmacologi già da cinque anni, ma non si erano accorti delle sue proprietà sulla coscienza. Io stavo lavorando alla seconda sintesi di questa sostanza, a stretto contatto di essa. E' stato allora che una goccia mi è caduta su un dito e probabilmente è penetrata attraverso un taglio che mi ero fatto in precedenza. Così mi sono accorto degli straordinari effetti psichici di questa sostanza. È avvenuto per caso.

D. *Come la scoperta della penicillina...*



R. Sì, per caso, anche se la cosa poi non è stata così immediata. Maneggiavo numerose sostanze, per cui ho dovuto pianificare una ricerca sistematica per individuare esattamente quale di esse mi avesse procurato quell'effetto.

D. *Potrebbe descrivere le prime sensazioni che ebbe nel venire a contatto diretto con l'LSD?*



R. Si ha un diverso contatto con la realtà. Ma è difficile da descrivere. Così come se si tentasse di spiegare a un cieco com'è il rosso o come sono fatti i colori. Bisogna averlo vissuto. Le sensazioni tattili, visive, del gusto, dell'udito o dell'odorato hanno un altro contatto con la realtà. Tutti i sensi sono stimolati. Si ha un'altra coscienza del proprio io.

D. *L'LSD ha avuto un grosso impatto sulla società. Come ha vissuto questo risvolto della sua scoperta?*

R. Ho provato due sentimenti contrastanti. Da un lato c'era la soddisfazione di aver scoperto una sostanza rivelatasi utile come strumento terapeutico in campo psichiatrico. Dall'altro sono invece rimasto deluso e amareggiato dall'uso che è stato fatto dell'LSD da parte di persone fuori dall'ambito medico psichiatrico. Ho provato amarezza riflettendo soprattutto su come venivano utilizzate le piante allucinogene dagli sciamani. Era lo sciamano, l'uomo di sapienza, che poteva utilizzare la pianta delle visioni, e non la persona comune. Mentre da noi sono state le persone meno sapienti ad avere avuto accesso alla sostanza, finendo per usarla male o addirittura abusarne, invece di lasciarne l'impiego limitato allo psichiatra, che è lo "sciamano" della nostra società. Ne è conseguito che dalla fine degli anni Sessanta l'impiego dell'LSD è vietato anche in medicina, proprio a causa dell'abuso che è stato fatto da persone non

competenti.

D. *Da un punto di vista farmacologico, quali sono gli effetti indesiderati dell'LSD?*

R. L'LSD non provoca dipendenza e non ha effetti collaterali di tipo tossico. Bisogna prestare attenzione al fatto che provoca una esperienza psichica molto profonda, cosa che può disturbare l' equilibrio psichico di una persona psicotica o prepsicotica.

D. *Ciò che è accaduto all'LSD mi sembra tipico della nostra società: un consumo per la ricerca del piacere e non per investigare altre modalità di conoscenza.*

R. L'LSD appartiene al gruppo delle sostanze "sacre" utilizzate dagli indigeni per scopi spirituali. Queste sostanze vengono utilizzate per motivi religiosi, all'interno di gruppi rituali. Anche dal punto di vista chimico l'LSD è imparentato con l'ololiuqui, la pianta magica degli Aztechi. L'uso di massa che se ne è fatto, è l'esatto contrario della dimensione in cui si dovrebbe collocare.





D. *Lei ha definito l'LSD "il mio bambino difficile". Perché?*

R. È la stessa cosa che si verifica con un bambino molto dotato: la sua intelligenza può essere usata bene o male. L'LSD è come un bambino intelligente, ma va seguito, va tenuto d'occhio. Affinché non procuri danni anziché benefici. Come per tutte le doti di un certo livello, si possono realizzare cose magnifiche o cose terribili. Tutto sta all'uso che se ne fa.

D. *Perché tanti scrittori, artisti e scienziati sono stati attratti dall'esperienza con l'LSD?*

R. È il desiderio di ogni uomo, in particolare dei più dotati, quello di poter vivere un'esperienza diversa. Di poter uscire dalla propria realtà almeno una volta.

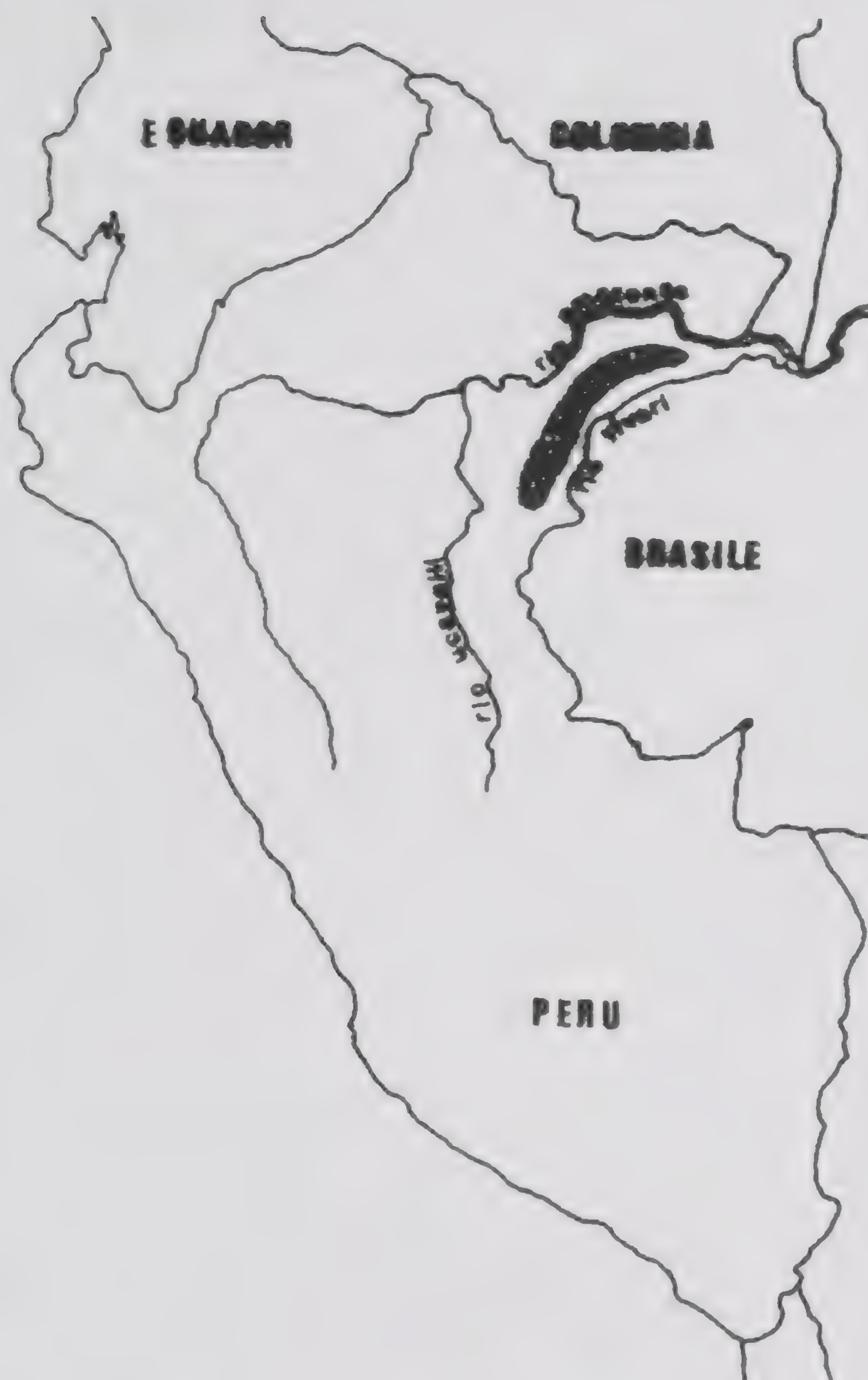
D. *Qualcuno ha sostenuto che l'LSD può far compiere delle esperienze di tipo "paranormale". Lei cosa ne pensa?*

R. Può far compiere delle esperienze oniroidi, simili al sogno, ma non paranormali. L'LSD tira fuori quello che uno ha già dentro di sé. Niente di ciò che si può esperire è "paranormale".

D. *In definitiva, professor Hofmann, oltre che nel campo psichiatrico, lei giustifica l'uso dell'LSD nell'innescare il processo creativo, nella ricerca interiore?*

R. L'uso controllato. Ripeto: è uno psicofarmaco, una sostanza molto potente, e quindi bisogna fare molta attenzione.

# *SCIAMANESIMO TRA I MATSES*






**Peter Gormann**
(New York, USA)
antropologo.





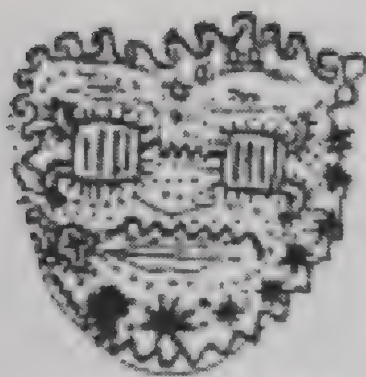
L'autore analizza le strutture sciamaniche relative ai Matses, popolazione indigena del Perù nord-orientale, alla cui base si trova l'uso rituale di piante allucinogene. Particolarmente interessante è la descrizione dell'esperienza visionaria vissuta da Gorman stesso e la sua testimonianza diretta della vita in un villaggio Matses.

Ogni ricercatore che desideri studiare e descrivere accuratamente le pratiche sciamaniche di un gruppo etnico, dovrebbe innanzitutto possedere una comprensione completa dello stile di vita, del linguaggio e della storia di quel gruppo. Solo tale comportamento permette al ricercatore di fornire la struttura necessaria a elaborare il contesto all'interno del quale le pratiche sciamaniche vanno viste dal lettore. L'autore di questo saggio è perciò preparato in maniera inadeguata a fornire una tale visione completa. Il mio periodo tra i Matses è stato piuttosto limitato, la mia abilità con il linguaggio matse è minima e la loro storia era quasi sconosciuta fino a 90 anni fa. E anche durante questi ultimi 90 anni le loro vicende sono piuttosto misteriose: ciò che si conosce si basa quasi esclusivamente sui resoconti di coloro che hanno tentato di ridurli in schiavitù (i patrones), quelli che li hanno combattuti (soldati peruviani e brasiliani), e quelli che hanno tentato di convertirli

(missionari). L'accuratezza di tali rapporti è ovviamente quanto meno sospetta. D'altra parte, senza di essi non vi sarebbe alcun riferimento storico, poiché i Matses sono cacciatori-raccoglitori seminomadi che apparentemente non hanno lasciato alcun ricordo fisico di se stessi - ceramiche e altri oggetti artigianali sono quasi del tutto sconosciuti al di fuori dei beni di prima necessità - ed essi stessi manifestano scarso interesse per la loro storia orale.

Detto questo, cercherò di esporvi quelle strutture di cui sono abbastanza sicuro, e all'interno di tali strutture discuterò quelle pratiche sciamaniche di cui sono stato testimone. Il corno nord-orientale del Perù è una bassa giungla, gran parte della quale è allagata per una buona parte dell'anno. Le vie principali di navigazione della regione sono due ampi e lenti fiumi, il Yivari e l'Ucayalli, scuri serpenti che si snodano attraverso l'Amazzonia.

Al tempo del boom del caucciù, all'inizio del secolo, dozzine di città spuntarono lungo le loro rive, ma la scarsità di terre coltivabili, l'aggressività della malaria e la fine del boom, provocarono la loro progressiva scomparsa fino a tempi recenti, in cui coloni provenienti dalla Sierra cominciarono di nuovo a popolare parte dell'Ucayalli.





È una terra dura, il cuore dell'Inferno Verde del Perù. È una terra di caimani e di anaconda, piena di serpenti velenosi, dove i giaguari vagano ancora numerosi e la malaria e la febbre gialla rappresentano una componente oramai accettata del ciclo vitale. Questa è la terra in cui i Matses vivono. Essi sono tra i migliori raccoglitori-cacciatori conosciuti in Amazzonia, gente ferocemente orgogliosa e indipendente, che le tribù vicine dicono essere in grado di muoversi come il vento e di parlare con gli animali.

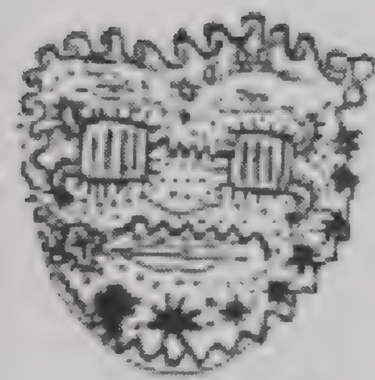
Gli Indiani Matses sono un sottogruppo delle tribù Mayoruna. Altre suddivisioni comprendono i Matis e i Marubo, anche se la loro distinzione, a parte i tatuaggi in viso, è tutt'altro che facile. I loro territori tradizionali, oggi, si estendono verso ovest dallo Yivari all'Ucayalli e dall'immediato sud del Rio delle Amazzoni al Rio Tapiche. Pochi, Matis, Marubo e Matses si sono spostati negli ultimi trent'anni in Brasile. Storicamente, i Matses erano un popolo residente nella foresta, che aveva relazioni ostili con le più numerose popolazioni fluviali con cui condividevano il territorio, come i Conibo, Shipibo e Remo. Queste ostilità, apparentemente, impedirono ai Matses di vivere lungo i fiumi della regione: d'altra parte, il loro isolamento dalle altre popolazioni ha permesso loro di svilupparsi culturalmente in modo indipendente dai loro vicini.

I primi contatti tra i Matses e i gruppi non-Indiani si verificarono nel 1654, quando alcuni Matses intrapresero scambi commerciali per procurarsi utensili di ferro con la Missione di Santa Maria di Huallaga. Racconti di vari antropologi e missionari indicarono che alcuni Matses furono trovati nelle missioni nei successivi due secoli, ma non vi furono rapporti prolungati con non-Indiani fino al tardo 19° secolo, quando i raccoglitori di caucciù e i commercianti di pelli giunsero numerosi nel loro territorio. L'arrivo di questi stranieri provocò quasi lo sterminio dei Matses: lo testimonia un lungo periodo di guerre, malattie e schiavitù.

Nei primi anni '20 i restanti Matses intrapresero una campagna



di violenze per un periodo di oltre 50 anni, attaccando le comunità fluviali e depredando donne, fucili e utensili metallici. Si dice che questi saccheggi siano stati accompagnati da selvaggi atti di cannibalismo; se simili storie siano attendibili o meno resta un mistero, sebbene alcuni antropologi e alcuni Matses affermino che il cannibalismo - sia endocannibalismo che esocannibalismo - non è sconosciuto ad essi. Il governo peruviano tentò di fermare le scorrerie Matses costruendo una strada attraverso il loro territorio verso la fine degli anni '60. I conflitti esplosero nel 1971, quando una pattuglia di scout per la costruzione della strada venne attaccata. Il governo rispose con un bombardamento aereo degli insediamenti Matses: una guerra di quattro giorni che lasciò gli indiani decimati. Al termine del conflitto i Matses accettarono che i missionari trovassero posto tra essi in cambio della sospensione della costruzione della strada. Da allora contatti regolari con questi missionari hanno fornito loro qualche vestito, i rudimenti scolastici e uno stile di vita meno nomade se non addirittura sedentario. Ma alcuni Matses, aggrappandosi ai loro costumi, hanno lasciato le comunità maggiori per formare piccoli villaggi dispersi nelle profondità della giungla, dove i missionari e gli stranieri restano sgraditi. Questi Matses difendono ardentemente lo spirito dei loro antenati.



Il mio personale contatto con i Matses iniziò nel 1984, durante un viaggio con amici in Perù. Da allora ho ripetutamente visitato villaggi Matses in una mezza dozzina di fiumi; ho imparato i rudimenti del loro linguaggio e mi sono guadagnato tra essi alcuni buoni amici e informatori. Quasi tutti i villaggi che ho visitato sono piuttosto piccoli: uno o due uomini e le loro varie mogli e figli. Qualcuno era un po' più grande, anche se le sole mallocas - grandi case ove vivono 6-8 famiglie - esistenti tra i Matses, si trovano attualmente lungo il fiume Choba, a ovest del Yaquerana, nell'Alto Yivari.



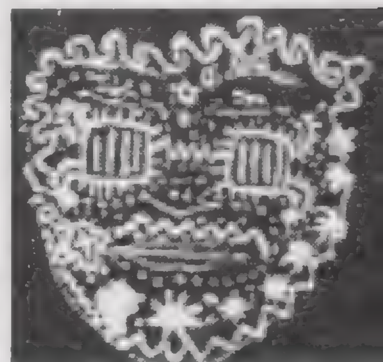
Sebbene i Matses siano principalmente raccoglitori e cacciatori, spesso possiedono tecniche agricole rudimentali e molti di essi coltivano pochi raccolti, tra cui yucca, banane, zucca e canna da zucchero. Sono soprattutto i villaggi più grandi a dipendere da questi raccolti, perché la caccia e la raccolta dei frutti, prolungate per molto tempo, hanno finito col ridurre i doni della foresta. Molti dei villaggi più piccoli, comunque, dipendono dall'abilità dei cacciatori-raccoglitori per la maggior parte del loro cibo: questa abilità, del resto, dipende in larga parte dalla capacità di comunicare con gli spiriti di piante ed animali dei loro sciamani.

Quando parliamo di Matses e di sciamanesimo, va fatta una distinzione tra di essi e la maggior parte degli altri abitanti dell'Amazzonia, particolarmente quelli del medesimo ceppo linguistico Pano. Le altre tribù Pano sono considerate per lo più culturalmente più avanzate dei Matses, la cui cultura formale è decisamente più povera. L'isolamento dei loro vicini può, per lo meno in parte, spiegare ciò: essi semplicemente non vivevano lungo le più comuni vie di commercio.

Nell'epico testo di Stewart, "Handbook of South American Indians" (1948) - un elenco di tutti i materiali conosciuti relazionati con le culture degli indiani del Sud America - egli suggerisce che la cultura Matses è estremamente primitiva, forse addirittura "proto-Pano". La sua

affermazione era basata sul fatto che fra i Matses mancavano molti dei segni caratteristici delle tribù "più avanzate". Essi possedevano pochi strumenti musicali, non conoscevano giochi con palla o forme di lotta sportiva, i loro indumenti e le loro ceramiche erano limitati alle più semplici necessità, non avevano riti formali o cerimonie, né alcun concetto religioso o sciamanico tra di loro. L'idea che ciò li renda più primitivi non è necessariamente vera: se da un lato essi sembrano condurre una vita tra le più semplici, ciò potrebbe essere dovuto al fatto che i Matses erano, e molti ancora lo sono, così in sintonia con il loro ambiente e quindi necessitavano delle considerazioni della cultura, da cui dipendono la maggior parte delle civiltà, per spiegare e giustificare la loro esistenza.

Osservati da questo punto di vista, i Matses potrebbero essere definiti come una delle più avanzate culture sulla Terra, e non una delle più primitive. Ciò non significa che essi siano una civiltà primitiva: negli ultimi tre secoli hanno visto alcuni tra i maggiori sconvolgimenti nella loro cultura e sono stati esposti a molto di quanto il mondo occidentale ha da offrire. Nonostante ciò, gli stranieri nei piccoli villaggi sono un evento raro e probabilmente per questo la cultura Matses rimane "più primitiva" di altre.

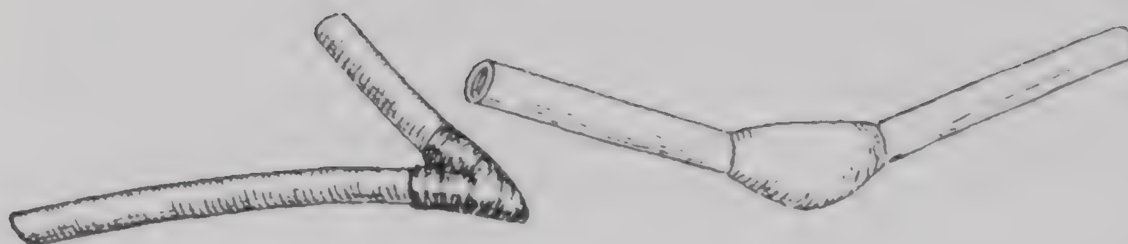


### *Religione e sciamanesimo*

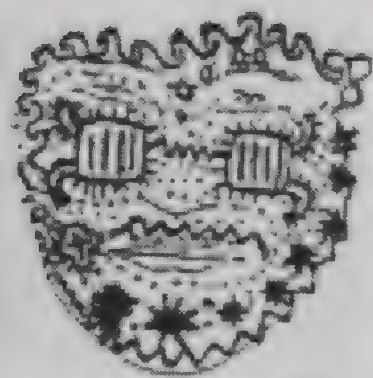
I Matses non hanno una religione come noi la conosciamo. Tra di essi non sembra esserci alcun dio, né forze soprannaturali che controllano il loro destino. Ciò che essi credono è che la Terra è un bi-rambo-ti-da, una madre benevole, che li ha forniti della giungla e delle cose in essa contenute. Essi credono che tutte le cose hanno uno spirito e che alcune siano più forti di altre: e tra queste lo spirito dei Matses è una delle più potenti. Quando muoiono, frequentemente - sempre nel passato - fanno atti di endocannibalismo; essi consumano la carne dei loro morti per assicurarsi che il loro spirito viva in essi, in modo da non essere ridotti a diventare cibo per vermi, un pensiero che li terrorizza. I Matses dicono che quando mangiano la carne di altri Matses, essi diventano più forti. Non lo fanno durante cerimonie o rituali: semplicemente tagliano il corpo a pezzi, ne arrostiscono le parti e le consumano.

Oggi che il contatto con i missionari è diventato regolare, l'endocannibalismo sta perdendo il suo significato e i corpi vengono seppelliti o bruciati. In alcuni villaggi Matses viene praticato un rituale chiamato "Canto delle Anime", una preghiera per i loro morti. Questo canto viene intonato in spagnolo o portoghese, poiché il loro linguaggio non contiene tali concetti. L'introduzione di canti di questo tipo probabilmente sta annunciando l'inizio di una religione formalizzata anche tra i Matses. Con il tempo, lo spagnolo diventerà sempre più impiegato e altri canti verranno appresi man mano: ho già iniziato a sentire canti del grano e della yucca in alcuni villaggi, e probabilmente ciò porterà alla creazione di una classe di sciamani tra di essi. Per ora, comunque, i Matses restano dipendenti dalle loro abilità nel comunicare con gli spiriti delle cose, e mentre ciò sembra un concetto piuttosto lontano a molti

Inalatori di polveri da fiuto allucinogene sudamericani.



di noi, coloro che hanno passato un po' di tempo con essi presto hanno potuto comprendere che la comunicazione con gli spiriti non solo è possibile, ma per i Matses è una cosa del tutto ovvia. Non è raro infatti che un Matse dica: "Oggi ho parlato con una scimmia" allo stesso modo in cui un abitante di New York direbbe: "Appena alzato, mi sono bevuto un buon caffè".



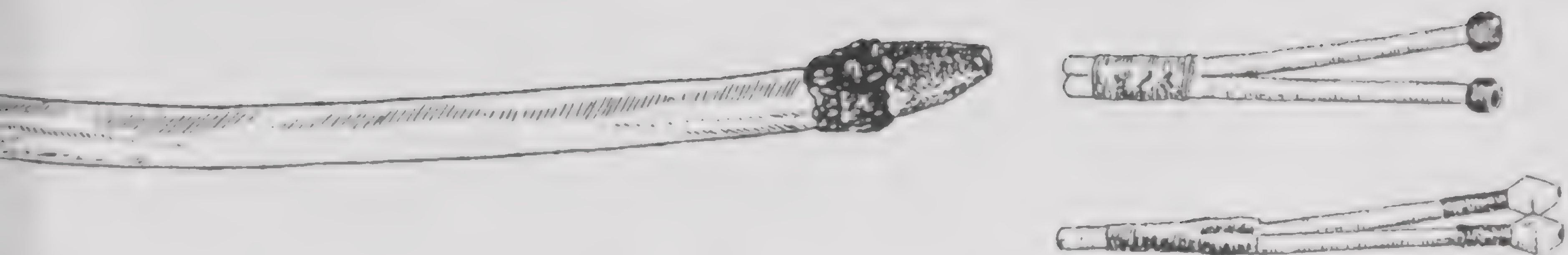
Comprendere che un intero popolo possa comunicare con piante, animali e il loro ambiente fisico ci conduce all'idea che, se i Matses non hanno una religione, essi non hanno neppure sciamani, poiché ogni Matses è, in un certo modo, il proprio sciamano.

### *Le facce Matses*



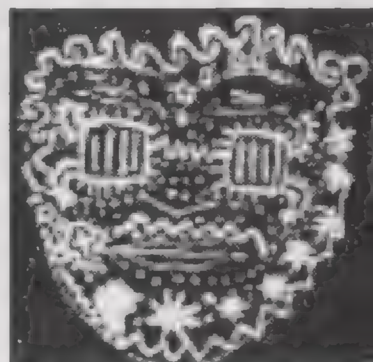
Poiché i Matses sono anzitutto cacciatori, non è sorprendente che vedano lo spirito del giaguaro come il più potente nella loro gerarchia. Essi sono testimoni, con sincera ammirazione, della sua forza, abilità e astuzia nella caccia e adornano le loro facce di conseguenza: praticamente tutti gli adulti sono marchiati con tatuaggi blu che iniziano vicino alle orecchie, attraversano la faccia come il ghigno di un gatto e circondano la bocca. Questo è il tatuaggio di identità Matses, fonte al tempo stesso di orgoglio, bellezza e forza. Gli uomini, inoltre, portano lunghe stecche di palma fissate alle loro labbra superiori, che rappresentano i baffi del giaguaro. Le donne portano simili stecche, ma nel naso, e inoltre dei lunghi dardi fissati alle labbra inferiori, che rappresentano le prede che penzolano dalle loro bocche.

I Matses credono di riuscire, assomigliando al giaguaro, ad incorporarne lo spirito. Inoltre, essi dipingono le loro facce con le tinte rosse, ottenute dai bacelli di urucu: spesse bande attraversano la loro fronte e i loro occhi, assicurando così una vista acuta e l'invisibilità. A volte dipingono poi totems del giorno di lavoro sulle guance; quando devono raccogliere legna per una nuova casa, disegnano dei ceppi; per la caccia delle frecce; per salutarti possono coprirsi completamente il viso in modo da non poterti vedere partire. La tintura ottenuta dall'urucu viene inoltre usata sulle frecce per guidarle, sulle lance per la caccia a distanza e sulle canoe per preservarle da eventuali rotture.



### *Relazione con la giungla*

A parte le poche cose che essi coltivano e i doni occasionali da parte dei missionari, come vestiti, fiammiferi o macete, tutti i beni di cui necessitano i Matses provengono dalla raccolta o dalla caccia. Tra essi vi è isan, una piccola noce di palma, e aguane, altra fonte di cibo; e se la caccia e la pesca sono infruttuose, termiti, vermi o bacche selvatiche. Le donne Matses sono maestre raccoglitrici. Gli uomini preferiscono raccogliere prodotti non alimentari - come materiali da costruzione, medicine, liane per le corde - sebbene il loro compito primario sia vigilare sulla sicurezza del villaggio e cacciare.



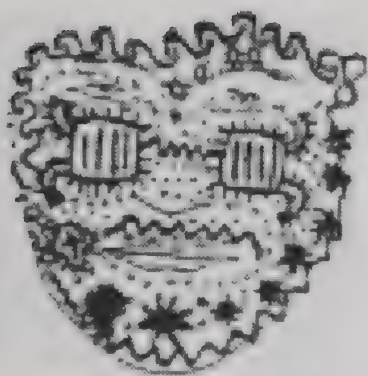
La foresta è l'alleato dei Matses; essa parla ad essi, gli offre se stessa, fa in modo che essi non la usino male. Essi devono osservare delle regole al fine di mantenere le relazioni con la foresta: non possono bruciare per le loro chacras, o campi, più spazio di quanto possono usare, possono accumulare pochissimo o quasi nulla perché sanno che solo se raccolgono esclusivamente ciò di cui hanno bisogno, di giorno in giorno, vi sarà sempre qualcosa ancora. Lo stesso è vero per la caccia: i Matses sanno che coloro che cacciano indiscriminatamente, prima o poi non avranno più prede. Del resto, cacciare spesso implica conversare con gli animali, invitarli a permettere di essere uccisi. Questo spesso implica l'uso di speciali medicine per facilitare il contatto con gli spiriti degli animali a livelli difficilmente comprensibili per coloro come noi, estranei al loro mondo.

### *I cercatori di visioni*

Due tra le più efficaci medicine usate come mezzi per la caccia sono il nu-nu, una polvere allucinogena, ed il sapo[1], un preparato ottenuto dalle secrezioni di una rana e spalmata, una volta essiccata, sulla pelle di chi la impiega. Nu-nu è una fine polvere verde fatta di foglie di tabacco selvatico, mescolate con la cenere della parte interiore della corteccia di una specie di albero chiamato macambo (Theobroma sp.). La preparazione del nu-nu implica due adulti, uno per raccogliere gli

1- Nonostante la parola sapo significhi "rospo" in spagnolo, l'estratto chiamato sapo proviene da una grossa rana maculata arboricola non ancora identificata. Lo spagnolo limitato dei Matses non permette di fare una distinzione tra rospi e rane.

ingredienti e l'altro per infonderli in maniera equilibrata nell'allucinogeno. Le foglie di tabacco vengono essiccate su un fuoco fino a quando si sgretolano al tocco. Mentre queste vengono essiccate, la corteccia interna del macambo viene raschiata dentro una ciotola di terra in cui sono stati riposti dei carboni ardenti. I carboni danno fuoco alla corteccia, fino a ridurla lentamente in cenere. Una quantità uguale di cenere di corteccia e di foglie essiccate di tabacco vengono poste nella sezione cava di una canna di bambù e pestata con un bastoncino. Il complesso formato dal bambù con il bastoncino, usati come mortaio e pestello, viene chiamato machara. La sostanza viene ridotta a una polvere molto fine: se vi è una rete per zanzare al campo, il nu-nu può essere filtrato più volte attraverso di essa per ridurne le impurità, in modo che il prodotto finale ha la consistenza della farina del fornaio. La fine polvere verde, detta nu-nu, viene posta in una bottiglia fino a quando vi sia la necessità di utilizzarla. Sicuramente, se vi sono alcune cose tra i Matses che sono ritenute impregnate di potere, nel senso di oggetti sciamanici di potere, nu-nu è tra di essi.



La bottiglia in cui viene immagazzinato, è oggetto di valore solo in quanto protegge il nu-nu dall'umidità. L'uso di nu-nu è riservato agli uomini - sebbene lo stesso abbia visto dei giovani ragazzi impiegare parte delle scorte paterne in determinate occasioni.

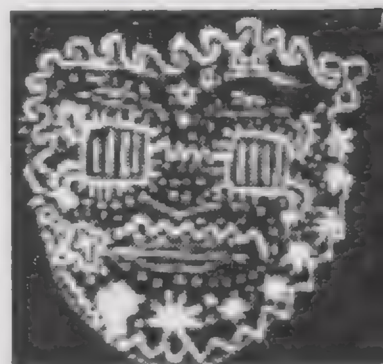
Viene assunto nel seguente modo: un uomo versa un poco della polvere nelle sue mani e da queste le trasferisce all'interno di una delle due estremità di un tubo cavo. Un secondo uomo solleva l'altra estremità del tubo fino al proprio naso: il primo uomo soffia la polvere nelle narici del secondo uomo, una narice alla volta. La dose varia dalle 4 alle 12-15 soffiate, ciascuna delle quali contiene forse mezzo grammo di polvere.



Quando la polvere arriva, ti esplode in faccia! Brucia il naso e gli occhi e la visione si offusca. Si è completamente ostruiti dal flegma verde e il polso arterioso pulsa come se l'intero sistema fosse in corto circuito. All'inizio è veramente terrificante e doloroso. Ma all'improvviso il dolore si affievolisce: uno cade seduto o disteso al suolo; chiudendo gli occhi hanno inizio le visioni. Fuori, nell'oscurità, appaiono degli animali: tapiri e pecari, scimmie e giaguari, e animali che uno non ha mai potuto vedere prima. Le immagini sono chiare, quasi olografiche: è come se uno percepisse uno strano e meraviglioso film. Tu stai camminando nella foresta e gli animali vengono a te: a volte sono pochi, a volte centinaia. Puoi osservare quali sono abbondanti e notare quali zone della foresta stai vedendo nelle visioni. Parli con essi: non ci sono parole ma tuttavia esiste un qualche tipo di comunicazione. Dici che sei affamato e hai bisogno di mangiare. Annunci le tue intenzioni. A volte, nelle visioni, vedi gli animali morire e noti i metodi per ucciderli: arco e frecce, lancia, cappio, bastone e trappole. Li osservi morire e vedi in quale parte della foresta sono e, grazie alla quantità di luce che filtra dagli alberi, a che ora del giorno corrisponde. E poi, nel giro di cinque minuti, le visioni sbiadiscono e un piacevole stordimento ti invade, una specie di ubriachezza dolce e rilassante. Lo stordimento dura per circa mezz'ora: se il nu-nu era particolarmente potente le visioni possono ritornare a flash, inaspettatamente, per ore. Al mattino, poi, vai dove hai

potuto vedere la maggior abbondanza di animali. Aspetti coloro con cui hai parlato e quelli che hai visto morire. Essi, prima o poi, vengono e allora li puoi cacciare. Userai le stesse armi che hai visto nelle visioni. Per i Matses, gli animali che vengono dopo che tu, nelle visioni, hai annunciato le tue intenzioni di ucciderli, offrono se stessi a te. Essi dicono che anche lo spirito dell'animale vede le visioni e sa cosa gli aspetta.

Ero in un piccolo villaggio la prima volta che usai nu-nu. Il solo uomo Matses, in quel periodo, era chiamato Tumi e aveva dato il benvenuto a me e alla mia guida, Moises, appena arrivati, come un dono delle visioni. Infatti, egli disse che ci aveva visto una settimana prima in una visione indotta dal nu-nu e si meravigliava perché avevamo impiegato tanto tempo ad arrivare. Non credetti, ovviamente, a nulla di ciò, né gli prestai fede quando spiegò l'uso del nu-nu per la caccia. Assomigliava troppo a una storia fantastica. Le mogli di Tumi risero quando mi mostrai scettico alle spiegazioni del nu-nu, che Moises traduceva per me. La prima moglie, una donna bella, austera e forte, chiamata Ma Shu, spinse Tumi a offrirmene un po'. Dopo che il dolore iniziale si affievolì, chiusi i miei occhi: nell'oscurità ebbi visioni di animali. Vidi più chiaramente di quanto avrei potuto immaginare tapiri, scimmie, cinghiali. Quando apparvero i cinghiali, stavano fuggendo in preda al panico. Con un rumore simile al tuono, si diressero verso di me. Li osservai passare a forte velocità, e poi cominciai a vedere alcuni di essi cadere. Vidi che alcuni morivano, sebbene non notassi nessuno colpirli con frecce o fucili.



Quando la visione terminò, la raccontai a Moises. Egli mi chiese di riconoscere il luogo ove era avvenuta. Gli dissi che sembrava familiare, come il posto dove avevamo consumato il pranzo il giorno prima, a un'ora circa di canoa lungo il fiume. Egli mi chiese a che ora del giorno corrispondeva: gli spiegai che la foschia era ancora tra gli alberi ma splendeva anche il sole: probabilmente si trattava di un'ora tra le 7 e le 8 a.m. La mattina successiva, nonostante il mio scetticismo, si decise di andare ove avevo indicato, e alcuni di noi, compresi alcuni dei figli più grandi di Tumi e Ma Shu (e una delle sue altre mogli) partimmo per quel luogo.

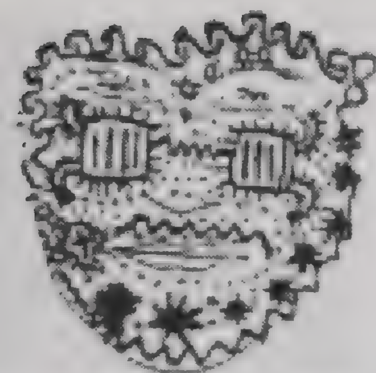


Lungo la strada la donna mi rimproverò di aver dormito fino a tardi e che ciò ci avrebbe fatto mancare all'appuntamento con i cinghiali in fuga. Compresi che stava semplicemente adducendo delle scuse nel caso non trovassimo alcun sahino. Eravamo lungo la riva giusto a un'ora dal campo, quando cominciammo a sentire il rombo tuonante del branco in fuga: centinaia di sahino caricarono nella riva davanti a noi: Non potei credere a ciò: era esattamente come nella mia visione. Li rincorremmo e riuscimmo a intrappolarne alcuni in un tronco cavo. Tumi, Ma Shu e l'altra Matses chiusero le estremità del tronco, quindi fecero dei cappi con delle liane. Usando il macete per tagliare dei fori in cima al tronco, infilarono i cappi nei fori e uno a uno strangolarono i sahino. Da allora prestai sempre fede alle visioni del nu-nu.

Nu-nu non è del resto usato solo per la caccia. Si tratta di una potente medicina per contattare tutti gli spiriti degli animali e delle piante, in modo da usarle per curare e per il nutrimento fisico e spirituale. Viene inoltre usata per le celebrazioni: per celebrare una buona caccia, o

un buon giorno, o per scacciare il ricordo di una brutta caccia prima di dormire. Nu-nu è per i Matses un dono della giungla. Essi dicono che la giungla insegnò loro i segreti del nu-nu per aiutarli a comunicare con gli spiriti: d'altra parte essi non possono permettersi di usarla sempre per la caccia, temendo di irritare gli spiriti degli animali, in quanto avrebbero così troppo vantaggio su questi. Del resto il macambo non può essere coltivato: esso va sempre raccolto selvatico. Il tabacco d'altra parte viene coltivato in ogni villaggio Matses, e ora cresce spontaneo in tutto il loro territorio.

L'uso principale del sapo è anch'esso per la caccia, sebbene, come il nu-nu, abbia molteplici impieghi. Sapo - termine usato per indicare sia la droga che i suoi molteplici significati è una sostanza essiccata, resinosa, collezionata grattando il dorso e gli arti di una grossa rana arborea che i Matses chiamano dav-kiet[2]. Per collezionare sapo i Matses catturano e tengono la dav-kiet prigioniera per tre giorni, durante i quali il suo dorso e le sue zampe vengono periodicamente e dolcemente grattate con un bastoncino (generalmente, ma non sempre, di bambù) che ha rozzamente le dimensioni e la forma di quello usato dal medico per la lingua.



Per essiccare le secrezioni raccolte dalla rana, il bastoncino viene riposto in una foglia che funge da raccoglitore, e sospeso sopra il fuoco di cottura tra le varie raccolte della giornata (in Amazzonia la maggior parte delle medicine vengono mantenute in questo modo). Lo stesso bastoncino è usato più volte: alla fine dei tre giorni risulta ricoperto da una sostanza giallastra e la dav-kiet viene liberata.



Durante la raccolta la rana non viene mai maltrattata e la sua liberazione è spesso l'occasione di una celebrazione: i bambini del villaggio la rincorrono accompagnandola verso la sua vita di ritorno alla foresta e augurandole un buon ritorno a casa. Il sapo può durare come minimo un anno (ho personalmente usato sapo di un anno e aveva lo stesso effetto del sapo vecchio di una settimana), sebbene data la frequenza con cui viene usato, quando disponibile, raramente dura a lungo.

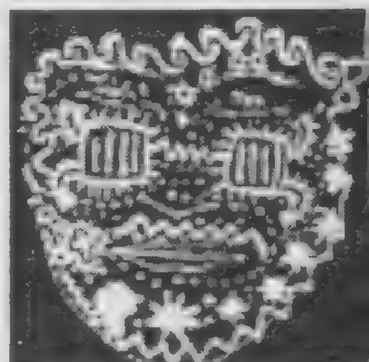
Per usare il sapo un uomo Matses - è possibile che anche le donne lo usino, sebbene non l'abbia mai visto - prima gratta un po' della resina essiccata dal bastoncino e poi la mescola con la saliva finché assume una consistenza simile a quella della mostarda. Il braccio o il petto di chi lo riceve è quindi ustionato con un ramoscello fumante: la pelle bruciata viene spellata via e il sapo liquefatto è introdotto nella piaga. L'area ustionata è raramente più grande della testa di un fiammifero e più usi richiedono solo una o due scottature.

L'effetto è sbalorditivo: nel momento in cui la droga viene posta sopra la tua pelle il corpo comincia a scaldarsi. In pochi momenti ti senti come se bruciassi dall'interno; inizi a sudare. Il polso diventa più veloce: il cuore martella velocissimo! Diventi consapevole di ogni vena e

2- Un campione di sapo è stato portato dal sottoscritto dal Perù nel 1987. È stato consegnato al Dipartimento di Erpetologia dell'American Museum of Natural History, e da questo venne mandato per analisi al National Institute of Health. All'epoca di questo scritto gli esami sono ancora in fase iniziale, ma confidiamo che i composti chimici di questa sostanza vengano identificati entro il 1991. Sfortunatamente, la stessa dav-kiet resta non identificata, in quanto l'autore, su esplicita richiesta Matses, non ne ha scattato delle fotografie.

arteria nel tuo corpo e le senti aprirsi per permettere la corsa precipitosa del sangue. Avverti dei crampi allo stomaco e vomiti violentemente. Perdi il controllo delle funzioni corporali: puoi urinare o defecare e sbavi incontrollatamente. Cadi al suolo e perdi conoscenza: poi all'improvviso, ti senti spinto a fare cose che mai avresti sospettato di arrivare a fare: puoi ritrovarti a ringhiare o a latrare o a graffiare. Ti senti come se un animale stia passando attraverso il tuo corpo. Ma anche questa sensazione straordinaria è secondaria rispetto alla velocità del tuo sangue, un movimento così veloce che arrivi a pensare che il tuo cuore stia per scoppiare.

Le altre persone nell'accampamento possono raccogliersi intorno e osservarti muovere attraverso i vari cambiamenti, ma la corsa martellante del tuo sangue sommerge ogni altro suono. Per quindici minuti il ritmo diventa sempre più veloce: sei in agonia. Il dolore diventa così insopportabile che desideri di poter morire, purché cessi, ma non muori. Il martellìo lentamente si stabilizza e diventa ritmico; respiri affannosamente come un uomo salvato dall'annegamento. Alla fine, anche il martellìo si affievolisce sebbene tu sia completamente sopraffatto ed esausto. Finalmente ti addormenti.



Non ci sono sogni o visioni con il sapo; puoi anche meravigliarti di cosa vi sia dopo tutto in esso, fino a quando ti svegli; quando lo fai, sei diventato un dio! Ogni cosa attorno a te è più grande che nella vita normale: puoi vedere nel buio senza sforzo e la tua forza fisica è esplosiva. Puoi restare senza cibo per alcuni giorni e correre nella giungla per ore senza stancarti. Puoi vedere gli animali prima che essi vedano te, sentire quali piante sono benevole e quali no; ogni senso che possiedi viene accresciuto in sintonia con la foresta, come se il sapo avesse messo il ritmo della foresta stessa nel tuo sangue.

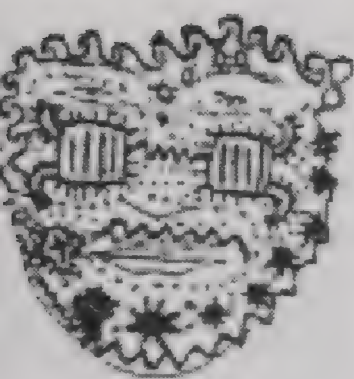


Per molte persone del villaggio il sapo va usato moderatamente. I cacciatori lo usano prima di iniziare lunghi viaggi verso villaggi distanti quando il cibo e l'acqua scarseggiano. Ognuno, compresi i bambini, lo usano per purificare il corpo e aumentare i sensi. Conferisce energia ai pigri e rinforza i malati. Può risvegliare la forza vitale nell'uomo impotente e aiuta i vecchi a raggiungere di nuovo l'erezione. Se usato in certe aree dei genitali femminili, può causare aborto o accelerare il parto del bambino durante le doglie prolungate. Viene anche usato per determinare il sesso del feto a seconda del modo in cui si colorano le urine; nelle donne che hanno difficoltà alla gravidanza o hanno avuto aborti spontanei può essere usato regolarmente per conferire la forza di portare a termine la gravidanza.

Come il cactus San Pedro dei Quechua o lo Yajè usato presso altre tribù e tra i mestizo dell'Amazzonia, il sapo è parte integrante della vita Matses. E come quelle delle altre medicine, il sapo può essere usato in circostanze ordinarie e straordinarie.

L'uso più straordinario del sapo che ho visto, è senza dubbio quello durante il tempo delle trappole. Nonostante la loro abilità e l'aiuto del nu-nu, i Matses non sempre sono cacciatori di successo. Durante i mesi di dicembre e gennaio le terre basse vengono inondate: la selvaggina si ritira nel profondo della giungla per bere e nutrirsi presso i laghi stagionali e i minuscoli torrenti gonfiati dalle piogge. Sono periodi nei







quali la carne è molto scarsa al villaggio. Questo è il tempo delle trappole, una stagione riservata al potere delle animas, gli spiriti degli animali. È un periodo difficile: durante il mese delle trappole gli uomini Matses preposti al posizionamento di queste non possono avere rapporti sessuali, temendo che l'odore di questi impregni le proprie trappole, allontanando così i tapiri. In questo mese i cacciatori Matses assumono forti dosi di sapo per evocare la forza necessaria ad adescare i tapiri fino alle trappole e restringono drasticamente la propria dieta.

I Matses sanno che gli animali parlano l'un l'altro che la loro uccisione provoca l'ira dei loro spiriti. Questi spiriti sarebbero in grado di vedere le loro animas di notte; queste sarebbero mascherate come tapiri per attrarre altri tapiri nelle trappole e gli spiriti avviserebbero questi ultimi che sono stati ingannati e che ciò che essi percepiscono non sono tapiri, bensì animas di uomini mascherati da tapiri. Anche se qualche animale vagasse fino all'interno del campo Matses durante il periodo delle trappole, esso non verrebbe ucciso; i cacciatori Matses necessitano della cooperazione di tutti gli spiriti animali per assicurarsi che le proprie trappole avranno successo.

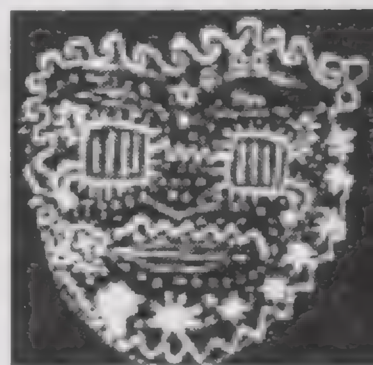
Vi sono ovviamente eccezioni alle regole della caccia. Vermi, larve e termiti possono essere mangiati poiché essi parlano con gli animali, così come le tartarughe e il bradipo. Le tartarughe perché sono molto riservate e parlano pochissimo; il brapido poiché parla così lentamente che il tempo necessario per finire il suo discorso e perché gli altri animali possano capire ciò che ha detto è così lungo, che i fiumi sono di nuovo rientrati nelle sponde, i laghi stagionali si sono prosciugati e il tempo delle trappole è oramai finito.

Per le trappole il cacciatore va alla ricerca di un terreno paludoso vicino al villaggio. Questo è il terreno prediletto del tapiro. Le sue orme restano impresse profondamente nel suolo fangoso. Una volta che le ha trovate, cerca il sentiero seguito dal tapiro tra gli alberi e comincia a emettere i suoni del tapiro. Raccoglie liane e cortecce, aste e foglie. Modella aguzzi aculei dal legno di una palma dotata di spine e le copre

con foglie: anche l'ottuso tapiro, il solo animale capace di farsi ingannare dall'apparizione di un'animas, sarebbe in grado di riconoscere una trappola se gli aculei vengono lasciati scoperti.

Il cacciatore lavora velocemente: è pratico oramai nel costruire trappole. Un'asta è fissata a un albero su un lato del sentiero, un treppiedi viene modellato nel lato opposto. Gli aculei vengono fissati all'asta all'altezza del cuore del tapiro. Il cacciatore li posiziona in tutte e quattro le direzioni per essere certo che quando la trappola viene fatta saltare essa ucciderà l'animale con un colpo dietro le zampe proprio sotto le coste. Una volta soddisfatto, il cacciatore curva l'asta attraverso il sentiero e la fissa al treppiede; essa quasi si spezza per la tensione creata dall'essere curvata ad una tale profondità. Quindi pone una liana-tranello attraverso il sentiero: uno strappo sulla liana o sul treppiede farà scattare l'asta, i cui aculei uccideranno la preda. Durante la preparazione, egli chiama ripetutamente il tapiro, descrivendogli lo speciale sentiero fatto per lui. Inoltre, chiama gli altri animali, mettendoli in guardia dall'avvicinarsi alla trappola, affinché lascino il luogo libero per il suo amico, il tapiro.

Quando la trappola è finita il cacciatore la ricopre a piene mani di fango, in modo da cancellare ogni odore umano. Egli mastica foglie intere e poi le sputa sulle liane-tranello come segnale per la propria animas, in modo che questa possa ritrovare la trappola di notte. Si allontana, quindi, velocemente per non disturbare le forze magiche che ha messo in moto. Il cacciatore non tornerà alla trappola fino a quando questa non è entrata in azione. Egli arriverà a prendere fino a 12 dosi di sapo ogni giorno, e nu-nu ogni notte, per verificare se questa ha funzionato.





Nei giorni successivi potrà disporre altre trappole, per un massimo di cinque. Ma quando ha catturato tre tapiri, uno dei suoi fratelli o il figlio più vecchio smantellerà le restanti: i Matses sanno che catturar-



ne più di tre susciterebbe l'ira dei cattivi spiriti, i quali metterebbero in guardia i tapiri a non ritornare mai più nei luoghi vicino ai villaggi di uomini troppo avidi.

Uno dei più eclatanti esempi dell'uso del sapo durante il periodo delle trappole avvenne nel 1987 in un villaggio costituito da due gruppi familiari. Solo uno dei due fratelli possedeva la forza fisica per disporre le trappole e consumare le dosi richieste di sapo; l'altro era un ottimo cacciatore con l'arco ma non era molto potente con gli spiriti. Spendemmo un giorno ad osservare il mio amico Tumi disporre le trappole: quella notte egli si scottò la pelle sei volte e prese sei dosi di sapo: la stessa moglie ammise che forse era troppo e cominciò a preoccuparsi per la sua sicurezza. Al mattino, dopo aver messo nu-nu ad ogni angolo del villaggio per proteggerlo mentre non vi erano uomini, noi ci dirigemmo lungo il fiume nella nostra piccola canoa con un motore a lunga elica, al luogo della visione. Appena ci avvicinammo, Tumi ci fermò. Indicò alto in un albero - al crepuscolo avevo notevoli difficoltà a distinguerli - tre bradipi. Forgiò un randello da un ramo di un albero e si arrampicò per 20 metri fino ai bradipi e ne colpì uno. Gli altri furono lasciati indisturbati. Quella notte campeggiammo in un villaggio non lontano da quello usato dai Matses. Tumi prese nu-nu, ma non potè vedere se le trappole avevano funzionato. Il giorno dopo rimanemmo al campo, raccogliendo medicine e frutti selvatici che ancora crescevano nelle vecchie chacras abbandonati.





Sia durante la notte che al mattino Tumi assunse massicce dosi di sapo: mentre dormiva, la sua animas tentava di attirare un tapiro nelle sue trappole. Al mattino usò di nuovo nu-nu per vedere se le trappole avevano funzionato. Niente da fare, ma egli manifestava una forte eccitazione: vide infatti che ciò sarebbe avvenuto il giorno seguente, poco prima dell'alba. Lasciammo il campo e ci dirigemmo verso il suo villaggio; passando vicino ai bradipi li lasciammo completamente indisturbati; nel giro di un solo giorno avremmo mangiato del tapiro e non avremmo più dovuto ricorrere al coriaceo bradipo. Arrivammo al villaggio dopo il tramonto: Tumi prese altre sei scottature di sapo sulle braccia e sul petto, quindi andò a dormire. Al mattino mi svegliò alle quattro. La trappola avrebbe funzionato all'alba: siccome era localizzata a tre ore dal campo, avremmo dovuto affrettarci se desideravamo essere là prima che i carnivori iniziassero a dividersi il tapiro. Era un'idea così incredibile il fatto che egli avesse visto se stesso adescare nelle sue trappole un tapiro più di un giorno prima che questo avvenisse e mentre eravamo a più di trenta miglia di distanza, ma sapevo ciò di cui era capace e così, quando mi chiamò, corsi con lui verso la trappola. Mi rimproverò per il mio lento movimento, sebbene avessi preso sapo di recente e tutto sommato mi muovessi discretamente: arrivammo alla trappola nell'istante esatto in cui aveva detto che avrebbe funzionato. Appena arrivati udimmo un colpo secco verso il basso e all'improvviso il tapiro sanguinante balzò attraverso un cespuglio: corse forse 50 metri, quindi cadde, morto.

Questa abilità di vedere il futuro, di proiettare un'animas tridimensionale, di parlare con animali, sono abbastanza comuni solo tra gli sciamani. Per i Matses, invece, sono cose frequenti per tutti: certamente

alcuni sono più abili di altri e l'uomo differisce l'uno dall'altro proprio perché ha sviluppato specifiche competenze nei differenti aspetti della vita. Ma tutti loro sono ben esercitati nel contatto con gli spiriti degli animali e delle piante.

### *Le medicine Matses*

I giorni in cui i Matses depongono le trappole sono particolarmente potenti e favorevoli alla comunicazione con piante e animali. Sono buoni giorni per camminare alla ricerca di medicine. Se camminate con un uomo Matses abbastanza capace nel trattare con le piante, probabilmente riuscirete a collezionare una discreta quantità di foglie, cortecce e radici, ed egli vi trasmetterà alcuni dei suoi segreti. Un giorno Tumi fece questo con me; nel giro di due ore collezionammo 24 piante medicinali. Egli mi sottoponeva a continue domande - per lo più a gesti - durante tutta la passeggiata, pretendendo che non dimenticassi nomi e usi di tutto ciò che avevamo raccolto. Non ero certo un allievo appropriato e Tumi mi riprendeva senza cattiveria, sottolineando che difficilmente avrei fermato un'emorragia dalla gola con un rimedio per la cefalea, o non avrei certo favorito il parto con una cura per le emorroidi.





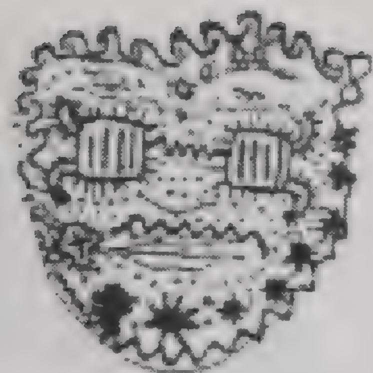
Quando tornammo al campo chiesi di andare oltre le poche medicine raccolte. Egli rise e scosse la testa. Il mio traduttore parlò con lui - era una questione del tutto fuori dalla mia portata del loro linguaggio - e disse che Tumi aveva solo fatto una breve introduzione alle piante per me. Se desideravo impararne di più avrei dovuto dormire con esse e sognare il loro uso e preparazione. Questo era ciò che i Matses facevano. Io avrei dovuto essere in rapporto intimo con gli spiriti delle piante  affinché essi mi confidassero i loro segreti. Ho rivolto a forse 20 uomini Matses la stessa domanda e tutti mi hanno dato la medesima risposta. Essi dicono che se la pianta non vuole svelarsi a te, tu non avrai il potere di curare, anche se qualcuno ti spiegasse come utilizzarla.

Per i Matses è lo spirito che ha il potere reale, non la manifestazione fisica dello spirito. Vi sono alcuni aspetti della vita dei Matses, come questo, che possono essere definiti sciamanici: v'è un vasto e complesso sistema di tabù per cui certi animali possono essere mangiati nello stesso pranzo, così come certe medicine possono essere associate tra loro. Alcuni di questi tabù probabilmente hanno basi fisiche - in quanto alcune medicine possono risultare tossiche se somministrate con altre - ma molti di essi sembrano originare dalla dialettica gradito-non gradito agli spiriti: certi animali non possono essere associati con altri nella vita per prevenire l'ira dei loro spiriti nella morte.

V'è inoltre un aspetto sciamanico nel modo in cui i bambini vengono chiamati: mentre ai giorni nostri con l'età si tende a conferire anche un nome spagnolo, al bambino viene dato fin dalla nascita un nome comune Matses che è il medesimo per tutti i bambini nati dalla stessa madre in ciascuna famiglia (Tumi ha come minimo quattro fratelli viventi chiamati Tumi); ma v'è anche un terzo nome che

solo le mogli del medesimo marito conoscono, un nome che non viene detto neanche ai bambini. Sono riuscito ad apprenderne alcuni, ma sembra che sia tabù pronunciarli alle persone a cui appartengono. È il nome ti-ta, il nome che la madre ricevette in dono per il proprio figlio dalla Terra stessa, durante il parto. Vi è inoltre il fatto di bruciare i villaggi per purificarli dai cattivi spiriti, sebbene questi non siano considerati - per quanto ne so - mai soprannaturali.

Una volta assistetti a uno di questi incendi - che lasciò circa 70 persone senza casa e senza campi per almeno un anno -, ed era dovuto al fatto che un giaguaro aveva ucciso un ragazzo in una capanna che io stesso avevo usato. I Matses affermarono che io avevo portato il giaguaro e che nonostante lo avessero scacciato e avessero bruciato il villaggio, il suo spirito sarebbe rimasto là e avrebbe chiamato altri giaguari per uccidere altri Matses. Venni esortato ad andarmene e a tornare l'anno seguente. La magia venne riposta nelle mie vene (del nu-nu venne soffiato dalle mie braccia) in modo che potessi ricordarmi di tornare e cancellare la visita del giaguaro. Quando tornai, tutto ciò che mi venne richiesto fu di andare al vecchio villaggio a parlare con gli spiriti. Feci quanto meglio potei, e i Matses presto tornarono a raccogliere le cose lasciate lì più di un anno prima.



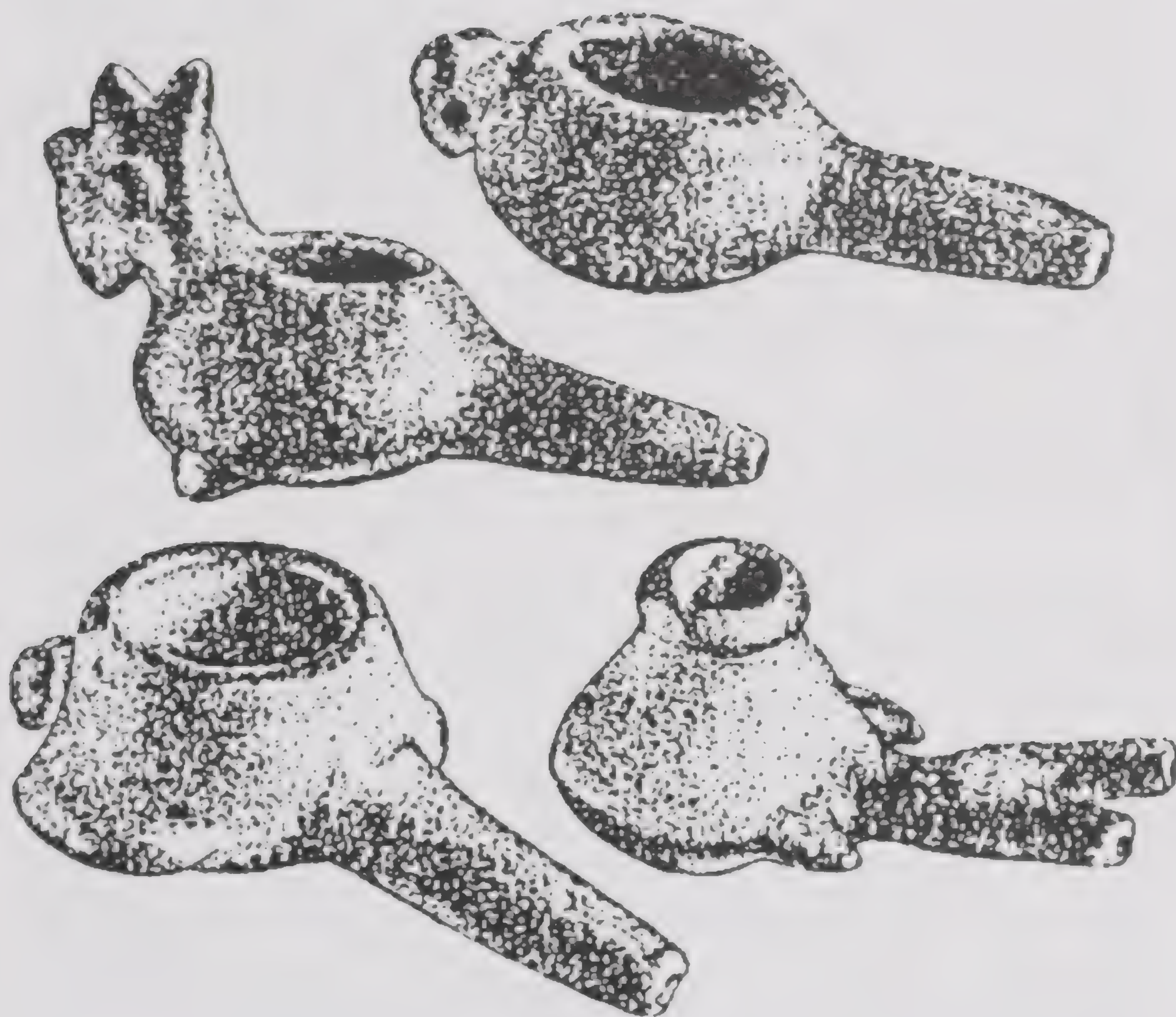
Molti dei miei contatti sono comunque difficili da illustrare con certezza, particolarmente nelle aree fin qui discusse. Il loro linguaggio semplicemente non si adatta a spiegazioni: il migliaio di vocaboli del loro lessico (di cui oltre 300 sono riservate a pesci, animali e piante) è piuttosto limitato. Una parola generalmente spiega interi concetti, in modo che anche all'aiuto di un informatore e traduttore molto deve essere aggiunto per illustrare i concetti ai non Matses.

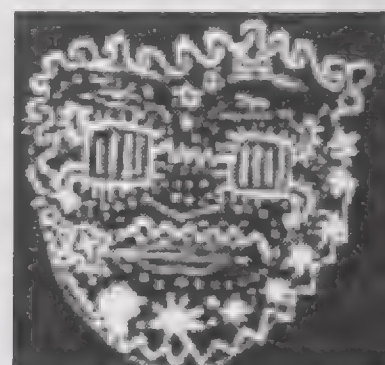


D'altra parte, tra quei Matses che lavorano con l'industria del legno o con i raccoglitori di caucciù e apprendono la ricchezza dello spagnolo, spesso ciò che è Matses diventa causa di imbarazzo ed essi diventano troppo riservati per spiegare le cose propriamente. Inoltre, nel caso di coloro che sono del tutto acculturati, spesso è sufficiente una sola generazione per perdere un'intera tradizione orale e così le loro informazioni diventano inattendibili.

La peggior minaccia per i Matses è l'acculturazione. Le loro terre sono per il momento sicure, poiché nessuno ha trovato nulla di particolarmente valorizzabile in esse. La loro vita selvaggia è ancora ricca. Ma una volta che essi apprendono un altro linguaggio, un altro tipo di "religione" o cominciano a possedere oggetti non rintracciabili nel loro ambiente, sembrano perdere la capacità di comunicare con gli spiriti sulla base di un bisogno genuino, o almeno così credo.

Posso solo testimoniare che passare del tempo in un piccolo villaggio di Matses non acculturati (o minimalmente acculturati) è un'esperienza straordinaria. Non è un Eden, né un paradiso in terra. È qualcosa di molto più reale. Ma è qualcosa di meraviglioso, di estremamente limpido. Essi hanno una comprensione del mondo che pochi possiedono: conoscono cose cui molti non crederebbero mai. Penso che potremmo imparare moltissimo da essi. Il loro inferno è, per così dire, ciò che avverrebbe se fossero acculturati del tutto, prima di avere la possibilità di insegnarci il loro mondo.







Inalatori di pol-
verida fiuto allu-
cinogene suda-
mericane.

# Tabacco: poteri divini e cancerogenità

*Il tabacco, nelle sue principali specie Nicotiana tabacum e N.rustica, è originario delle Americhe. Lì, da tempi immemorabili, la pianta viene considerata sacra, dono che un dio ha fatto agli uomini. In Sud America viene largamente usato nei rituali di cura, come indispensabile mezzo magico-terapeutico: attraverso il fumo del tabacco i* curanderos *fanno espellere i mali "succhiandoli" dal corpo del malato. Per essi il tabacco è un grande alleato, in grado di indurre stati di trance e di alterazione della coscienza e, come tale, viene considerato e impiegato come una pianta allucinogena. Diverse tribù indigene l'assumono ancora oggi per via nasale o orale (succhiandone le foglie tenute fra le gengive, o più direttamente bevendone un infuso), o perfino rettale, mentre l'uso di fumarlo potrebbe essere una pratica diffusasi di recente.*

*Nel 1519 dall'America il tabacco approdò alla corte di Spagna e in breve tempo venne coltivato in tutta Europa. Qui venne considerato una miracolosa pianta medicinale e presto si diffuse come droga, nonostante le pesanti misure proibizionistiche adottate dai diversi governi. L'idea che il tabacco sia dannoso alla salute è di recente appropriazione della irrequieta cultura occidentale, così spesso pronta a riversare su ingigantiti capri espiatori le colpe dell'erudita inconsapevolezza.*



*Al giorno d'oggi la parola "tabacco" viene per lo più associata alla parola "cancro", e il forte valore negativo di questa associazione influisce su tutta la sfera d'approccio al tabacco e alla sua più comune forma d'uso: la sigaretta. Eppure, sebbene l'associazione tabacco-cancro proposta dai medici occidentali contenga qualcosa di veritiero, si tratta pur sempre di una parte (e forse piccola) della "verità" e delle possibilità esperenziali vissute dai consumatori. E' probabile che alla parte più intima di questa "verità" non spetti a noi occidentali l'accesso.*

*V'è chi ha cercato di porre un rimedio alla stridente contraddizione fra il sacro tabacco delle tribù indigene delle Americhe e la nostra cancerogena sigaretta, chiamando in causa fattori quali le differenze dei modi di assunzione o dei processi di lavorazione della pianta, sino alle differenze biochimiche fra i* cultivar *e le forme selvatiche, o alla differente "predisposizione" neurofisiologica nelle diverse razze umane. D'altro canto, v'è chi ritiene che le differenze nell'approccio culturale al tabacco siano il fattore scatenante reazioni così diverse: un po' come dire che il tabacco donerà utili visioni a chi lo ritiene dotato di tali poteri, mentre indurrà il cancro (alimentato in questo dalla sfera d'azione dei sensi di colpa) in chi è abituato a pensarlo secondo una tale associazione; seguendo un detto della mistica sufista, "la realtà non è per come la vediamo, ma è per come la pensiamo".*

# ANORESSIA E MISTICISMO

**Giorgio Spertino** (Torino, Italia), storico, membro della SISSC.

Il digiuno come pratica ascetica all'interno della tradizione cristiana viene visto nei suoi rapporti con casi psicopatologici (anoressia) e sembra aprire un interessante ed in parte inesplorato campo di indagine sull'uso di sostanze psicoattive da parte delle cosidette Sante, sostanze che sembravano fino ad ora monopolio esclusivo delle streghe.





La prima descrizione di un caso di anoressia nervosa risale al XVI secolo ad opera del filosofo napoletano Simone Portio. Il filosofo riferisce delle condizioni di una giovane che si era ridotta in condizioni di estrema magrezza con uno spontaneo digiuno. Fu proposto l'allontanamento dalla famiglia "ma ella si opponeva a ogni tentativo terapeutico, mentiva ostentatamente buoni propositi e, se forzata ad alimentarsi, vomitava". In queste brevi cenni si elencano tutte le caratteristiche tipiche dell'anoressia mentale. Più dettagliata e primo esempio di anoressia citato nella letteratura medica fu la descrizione lasciataci da Richard Morton nella sua "Phtisiologia or a Treatise of Consumptions" edita a Londra nel 1689.

I tentativi di spiegazione di Morton appaiono oggi confusi, ma non va disconosciuto il merito di aver intuito un'origine psicogena dell'anoressia nervosa. L'autore dice che tutto era cominciato "for a multitude of cares and passions of her mind".

La letteratura religiosa, a differenza di quella medica, vantava da secoli una galleria di mistici, soprattutto donne, che presentavano gli stessi sintomi clinici descritti da Portio e da Morton anche se, ovviamente, vissuti ed interpretati in modo diverso dalla scienza medica.

Il digiuno come pratica ascetica è tradizione antica che il Cristianesimo rafforzò accreditandolo allo stesso Gesù. I santi stiliti del Basso Impero Romano e dei primi secoli del Medio Evo praticavano digiuni forzati ma, sebbene la documentazione sul loro stile di vita sia lacunosa e a volte storicamente inattendibile, non possiamo affermare che essi fossero anoressici. Lo stesso termine "anoressia" (dal greco AN=privazione e





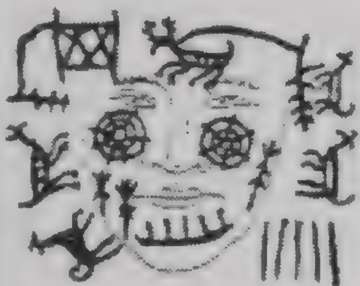
Nella pagina precedente: Particolare dell'"Estasi di santa Teresa d'Avilla", di Gian Lorenzo Bellini.

Una ricoverata della Salpêtrière durante l'inizio di un "attacco isterico". La fotografia è tratta da; *Iconographie photographique de la Salpêtrière*, 3 voll., Paris 1876-1880.

OREXIS=appetito) si presta a interpretazioni fuorvianti. Le sante anoressiche non necessariamente non patiscono la fame, ma rifiutano il cibo fino a morire di inedia.

La stessa definizione di anoressia come malattia fu oggetto di un lungo e faticoso lavoro in cui convergevano motivazioni psicologiche, mediche e sociali.

Già i primi tentativi diagnostici oscillavano tra i due poli dell'approccio fisiologico e psichico. Il medico Giorgio Baglivi, autore del "De Praxi Medica" pubblicato nel 1699, prevedeva la guarigione spontanea del paziente con l'aiuto di un "Medico che abbia la lingua sciolta e sia un maestro nell'arte della persuasione". La constatazione che il soggetto anoressico era prevalentemente femminile condizionò fortemente le ricerche, che fino a tutto il XVIII secolo non si discostarono di molto dai primi tentativi diagnostici, che avevano individuato l'origine dei sintomi fisici nella sfera psichica. Termini come ipocondria , malattia nervosa, depressione spirituale, melanconia e vapori (originati da un utero retroverso che toccava organi gastrointestinali) erano largamente usati. Il medico del XVIII era ancora vincolato all'antica concezione di origine egizia, che associava i disturbi psichici femminili alle patologie dell'apparato genitale. Solo nella seconda metà dell'Ottocento le osservazioni sull'anoressia incominciarono a delineare una diagnosi e una nomenclatura specifiche. Nel 1868 William W. Gull definì come "apepsia hysterica" il rifiuto del cibo, osservato in giovani donne già fortemente denutrite. Il termine è ancora improprio, perché la pepsina non è necessariamente assente e l'"isteria" si riferiva solo alle donne, mentre l'anoressia può colpire anche gli uomini. Nel 1873 Gull riconobbe che il quadro clinico poteva essere considerato una sindrome a sé e lo definì "anorexia nervosa". Contemporaneamente a Gull, e forse all'oscuro di questo lavoro, Charles E. Lasègue pubblicò un articolo in cui delineava una nuova malattia che definì "anoressia isterica". Se Gull aveva sottolineato l'iperattività delle anoressiche, Lasègue individuò l'origine della malattia in un trauma emotivo vissuto in famiglia nel periodo adolescenziale. Entrambi sottolineavano che l'ammalata non si riconosceva come tale, ma si comportava come una bambina capricciosa. Anche se Freud non si occupò in modo specifico dell'anoressia nervosa è indubbio che sia lui che Breuer abbiano analizzato pazienti anoressiche, come il celebre caso di Anna O. Un altro famoso caso, quello di Frau Emmy von N., portò Freud alla conclusione che il rifiuto del cibo nella paziente anoressica è la proiezione del rifiuto della fantasia di fecondazione orale connessa con il fallo paterno. Questo modello interpretativo è stato largamente accettato. Tuttavia non può esaurire la spiegazione dell'anoressia delle sante. Il quadro sociale e psichico in cui la santa anoressica agiva è molto differente da quello in cui vivevano le anoressiche viennesi di fine secolo. A questo proposito bisogna sottolineare l'interessante osservazione che Pierre Janet fece in una conferenza tenuta all'Harvard Medical School per l'inaugurazione dell'anno accademico 1906-1907. Incuriosito dall'iperattivismo delle anoressiche, Janet confutò l'ipotesi che considerava l'esercizio fisico come un sintomo secondario. L'iperattivismo non è solo un tentativo che il paziente metteva in atto per dimostrare di non essere ammalato. Esso è un aspetto centrale della malat-



tia, una vera e propria soppressione dei sintomi di stanchezza. La conseguenza è un aumento del livello "di attività fisica e morale, una strana sensazione di felicità, una vera euforia." Janet ipotizzò che "questo senso di euforia, come è stato sentito dai santi in momenti di estasi, per esempio, elimina il bisogno di cibo. Le cause dell'anoressia devono ricercarsi in cause assai più profonde di quanto si possano supporre".

La felice intuizione di Janet sulle "cause più profonde" non fu sviluppata dall'ambiente medico, nel quale emerse un modello di approccio all'anoressia puramente fisiologico. Nel 1914 Simmonds descrisse i risultati di un'autopsia che rivelava l'atrofia del lobo anteriore dell'ipofisi in una donna in stato di gravissima denutrizione. Per i successivi vent'anni furono ignorati i fattori psicologici, individuando l'anoressia come un disturbo di origine endocrina. Un successivo modello fisiologico identificò la causa dell'anoressia nella disfunzione dell'ipotalamo. E' indubbio che lesioni a quest'organo facciano insorgere l'avversione al cibo, ma si è molto polemizzato sulle possibili cause che determinano la disfunzione dell'ipotalamo. Oggi è largamente accettata un'origine di natura psichica.

Attualmente i criteri per diagnosticare l'anoressia nervosa si rifanno agli studi di Gatti e Robutti del 1970 e di J. P. Feighner del 1972. Gli elementi distintivi sono riassumibili in sei sintomi fondamentali:

1) insorgenza anteriore al venticinquesimo anno di età;

2) un'alterazione della condotta alimentare, che riduce l'alimentazione al minimo spesso seguita da vomito;

3) l'assenza di malattie che possano essere la causa diretta dell'anoressia o di evidenti sintomi nevrotici (fobie e depressioni) o psicotici (melanconia, schizofrenia);

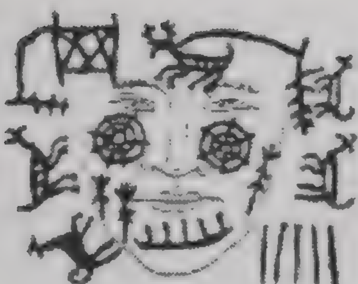
Attacco "crocifissione" di una ricoverata della Salpêtrière.



4) insorgenza di almeno una delle seguenti manifestazioni: a) amenorrea di origine psichica, b) bradicardia (60 pulsazioni o meno), c) periodi di iperattività, d) episodi di bulimia (le"orge da cibo"), e) vomito, anche autoprovocato;
5) avversione nei confronti del cibo che non si modifica né sotto gli stimoli della fame, né delle pressioni esercitate dai familiari o dal personale curante;
6) rifiuto di considerarsi ammalato; manipolazione o incetta di cibo, autogratificazione nel contemplare il proprio corpo dimagrito.

***La santa anoressia***

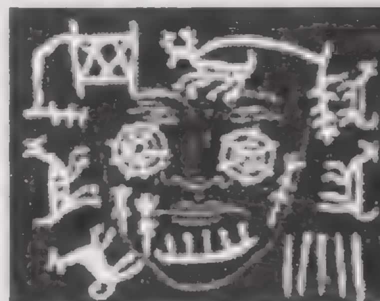
La differenza fra anoressia nervosa e santa anoressia, come l'ha definita R. Bell, sta tutta nell'aggettivo. Se i comportamenti sono uguali tra l'adolescente di oggi e la santa medievale e protomoderna, l'anoressia è nervosa o santa a seconda del tipo di cultura in cui la giovane "lotta per acquisire il dominio della propria vita". Una lettura superficiale del fenomeno crede di individuare le differenze fra i due tipi di anoressia nelle diverse finalità perseguite dalle sante e dalle adolescenti odierne. Le prime ricercherebbero una via particolare per giungere a Dio, mentre le seconde identificherebbero nella magrezza un'ideale di bellezza. Queste non sono cause ma solo l'aspetto estrinseco della comune ricerca di perfezione attraverso una via del tutto personale per affermare la propria autonomia. Queste donne rifiutano di accettare valori e stili di vita imposti da un modello culturale fortemente condizionato da una visione maschile della realtà. Oggi si è tentati di vedere nella giovane donna anoressica una oppositrice "all'obbligo di consumare, pesante ed invasivo, indotto dalle leggi non scritte dell'opulenza".





Il rifiuto del cibo non è solo (e comunque in misura marginale) la trasposizione del rifiuto della fecondazione orale, tema caro all'interpretazione freudiana. Questo modello non può essere applicato tout-court alle sante anoressiche per più motivi. Le testimonianze lasciateci sono doppiamente filtrate. Le "vitae" sono nella quasi totalità scritte dai confessori che, per quanto attendibili, possono aver censurato, esaltato o semplicemente interpretato ciò che le sante raccontavano. In secondo luogo gli agiografi sono prevalentemente uomini e come tali condizionati da una mentalità maschile e dalla loro posizione nella gerarchia ecclesiastica.
Se applicassimo in toto le categorie freudiane ci troveremmo a volte in imbarazzo. E' indubbio che molte delle visioni raccontate dalle sante sono dichiaratamente a sfondo sessuale. Umiliana de' Cerchi, nata a Firenze nel 1219, era tormentata dalla visione di grovigli di serpenti, mentre una santa eremita aveva per compagnia due grossi serpenti. Entrambi i casi sono da considerarsi come classiche rappresentazioni di simboli fallici? Non sono del tutto d'accordo: le interpretazioni freudiane, come ho già detto, avevano come sfondo culturale la società positivistica di fine Ottocento. Le sante anoressiche interagivano invece in un diverso contesto culturale nel quale, per esempio, il serpente era il Demonio per eccellenza. Alcune di quelle sante erano analfabete e le loro categorie del sacro erano fortemente condizionate da quei "cate-

chismi di pietra", come furono definite le chiese, che con mosaici, affreschi e statue indottrinavano i fedeli attraverso essenziali e stereotipati immagini simboliche. Era dunque normale, per quel tempo, che una santa fosse costantemente tentata dal diavolo sotto le apparenze di un serpente. Il lavoro dello storico è dunque ulteriormente condizionato dalle categorie mentali vecchie di secoli e quando egli si appresta a tentare di decifrare le dichiarazione delle sante non ha la possibilità di un "feed-back" che invece si può avere nell'interrogare persone del nostro tempo. Si tratta quindi, come ha detto lo storico J. P. Guitton, di "interrogare dei muti". Paradossalmente si può indagare sulla santa anoressia tenendo sempre presente il comportamento e le motivazioni delle anoressiche odierne.
L'identikit della ragazza anoressica di oggi parte dall'analisi dell'ambiente familiare. I genitori sono di ceto medio-superiore e hanno un buon livello di scolarizzazione. Il padre non è mai apertamente repressivo ma è un uomo che non ha dubbi sulle scelte educative. La moglie vive di riflesso la sicurezza del marito. La figlia è vivace, studiosa, estroversa ma non oltrepassa i limiti, mai dichiaratamente stabiliti, delle convenzioni sociali stabilite dal padre. E' considerata la bambina ideale: ubbidiente ma non passiva, studiosa ma con molte amicizie fra i compagni. I genitori sono concordi nel riconoscere alla figlia un certo grado di libertà, per cui accettano anche qualche deviazione che esula da ciò che considerano un comportamento non perfetto. Non accetteranno mai, fino a non riconoscerla, una "devianza" che è invece una scelta del tutto personale della figlia.
I piccoli digiuni non sono notati o vengono considerati innocue manie adoloscenziali. La ragazza è invece entrata in un periodo di forte contraddizione. Non vuole più essere la figlia buona e brava, ma desidera essere una persona autonoma nelle proprie scelte. Non può però scontrarsi con i suoi genitori. Si rifugia quindi in sotterfugi e in piccole bugie per nascondere il suo dramma e i suoi digiuni. Può continuare a mangiare fingendo piacere ma poi vomita regolarmente.



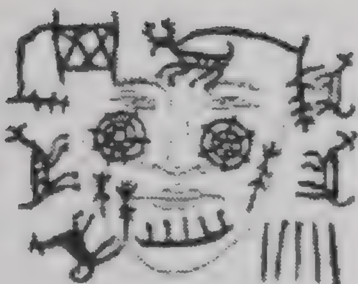


Cosa ha determinato questo cambiamento? Secondo Hilde Bruch la futura anoressica è una ragazza che è sempre vissuta per gli altri, adattandosi ai valori imposti senza mai formare una sua propria personalità. Più che una ragazza buona, diligente e ubbidiente è una conformista in cui aveva sempre languito un carattere forte, ambizioso e perfezionista. La causa scatenante la scelta anoressica è sempre contingente e difficile da individuare. Sorprendentemente (ma è solo una sorpresa apparente) l'infanzia e l'adolescenza della santa anoressica, nonché il suo iter, è pressoché identico alla ragazza-tipo che ho esposto. L'unica e sostanziale differenza sta nel momento storico e culturale, che resta fondamentale per comprendere i meccanismi della sua scelta.
La pratica del digiuno a fini religiosi è pratica antichissima. Vissuta come purificazione, penitenza, redenzione o semplice offerta a Dio vanta numerosi precedenti anche nel Cristianesimo. Un esempio storico è offerto dai santi stiliti dei primi secoli dell'era cristiana. La pratica di isolarsi su una colonna, senza ripari, affidandosi alla carità dei viandanti, fino a legarsi per non precipitare, rimase monopolio di asceti maschili. I quali, benché facessero della limitazione del cibo una scelta di vita, non

possono essere definiti anoressici. Simeone lo Stilita (morto presumibilmente nel 459) visse per 26 anni su una colonna, celebrando ogni anno la Quaresima con un digiuno di 40 giorni, al termine del quale era limite delle forze. Gli agiografi raccontano del suo stato di totale prostrazione, quasi incapace di muoversi. In lui non si ravvisano le caratteristiche proprie dell'anoressia nervosa. Non si cita l'iperattività (d'altra parte difficile da esercitare, considerata la posizione), né il vomito, né tantomeno la coincidenza del digiuno forzato con l'età adolescenziale. Soprattutto è da notare che Simeone scelse di digiunare, mentre le sante anoressiche affermavano di non poter fare altrimenti.
In tutte le religioni molte pratiche iniziatiche prevedono un digiuno la cui durata è limitata e ha uno scopo ben definito. Il comportamento delle sante non ha mai un limite, né prevede un termine, né tantomeno si propone un obiettivo.

### *Un caso di santa anoressia*

Una delle sante anoressiche più famose e di cui possediamo una vasta letteratura è Caterina Benincasa da Siena. Tra i testi agiografici resta famoso la "Legenda Maior" di Raimondo da Capua, composta da trenta capitoli, uno dei quali, il diciassettesimo, è dedicato alle abitudini alimentari di santa Caterina. Fin da piccola Caterina praticava digiuni severi ma non prolungati. All'età di sedici anni si ridusse a mangiare pane, verdure crude e a bere solo acqua. Poco dopo i vent'anni, dopo la morte del padre e le visioni di Cristo che la invitava a dedicarsi totalmente ad una vita ascetica, non potè più mangiar pane e perse del tutto l'appetito. Sappiamo che l'espressione "non mangiava nulla" dell'agiografo non corrisponde letteralmente alla verità, ma la relazione che ci





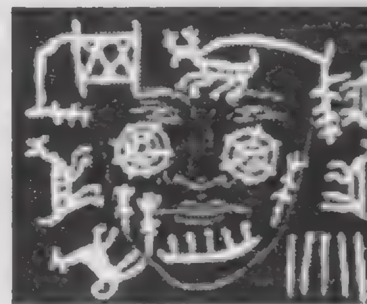




In questa e nella pagina accanto: Estasi alla Salpêtrière.







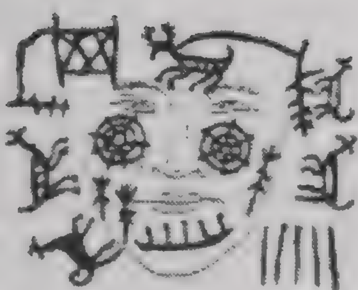


lasciò Raimondo è complessivamente attendibile quando ci rende il quadro generale dell'anoressia di Caterina. "Non solo non aveva bisogno di cibo - scrive Raimondo - ma nemmeno lo poteva prender senza pena. Se si sforzava a mangiare, il corpo pativa moltissimo, la digestione non avveniva, e bisognava che il cibo riuscisse per forza dalla via per la quale era entrato." Un racconto contemporaneo, che forse Raimondo non conosceva, conferma l'inappetenza di Caterina con una descrizione da manuale di anoressia nervosa in cui c'è anche un riferimento all'ipotermia. Tutti i tentativi per farla mangiare erano vani. In Caterina troviamo quella caparbietà nel rifiutare ogni pressione per indurla a nutrirsi. Anche i confessori che seguirono Caterina fallirono, nonostante la spingessero a mangiare per confutare i detrattori, che vedevano nell'astinenza una possessione diabolica. Caterina rispondeva che il vomito non era un segno diabolico ma una penitenza per i suoi peccati.

Il vomito istintivo o autoprovocato è uno dei sintomi dell'anoressia nervosa: Caterina "spesso doveva con gran pena introdurre nello stomaco semi di finocchio o di altre piante, non potendo altrimenti per via ordinaria liberarsi di quanto aveva inghiottito". Anche Teresa d'Avila provocava il vomito con un rametto d'ulivo per poter ricevere l'ostia senza paura di rigettarla. Caterina si riferisce alla comunione come ad un vero proprio di cibo, l'unico in grado di farle perdere "ogni memoria di cibo" e la sola che la possa "saziare".

In Caterina si riscontrano anche gli altri sintomi dell'anoressia. La santa era molto attiva, dormiva pochissimo riducendo il sonno fino a 30 minuti ogni due giorni. E' stato notato che questa notizia può essere stata esagerata dagli agiografi, ma dal nostro punto di vista è importante perché ci dà la misura dell'iperattività di Caterina.

Per capire questo comportamento bisogna indagare nel suo ambito familiare. La madre, Lapa Piacenti, la partorì quando era sulla quarantina, dopo aver procreato già ventidue figli, di cui solo una metà sopravvisse. Caterina ebbe un trattamento privilegiato rispetto agli altri figli: fu mandata a balia, mentre i suoi fratelli non poterono mai completare l'allattamento perché Lapa era sempre incinta. Caterina dimostrò fin da piccola una spiccata tendenza a vivere la fede, in modo esuberante. All'età di sei o sette anni ebbe la prima visione: vide Gesù vestito di bianco con il bastone pastorale che le sorrideva. Dopo una seconda visione fece voto alla Madonna di conservare la sua verginità. Il fatto non è eccezionale: possiamo supporre con un buon margine di certezza che nella Siena del XIV secolo molte bambine facessero altrettanto. Il motivo scatenante la sua anoressia si può individuare, ma resta comunque un'ipotesi, nella decisione della madre di farla sposare. Le sue resistenze all'idea del matrimonio furono in parte smorzate dal paziente lavoro della sorella Bonaventura, già sposata, a cui la futura santa era molto legata. Il lungo lavoro di Bonaventura durò tre anni: quando Caterina incominciò ad accettare l'idea di una vita mondana, Bonaventura morì di parto. Caterina ne fu sconvolta: si richiusa in sè, mentre si raddoppiavano gli sforzi di Lapa per maritare la figlia. Da quel momento inizia un lunghissimo e duro scontro tra madre e figlia. L'adolescente Caterina si pone in aperta ribellione nei confronti di Lapa ma possiamo immaginare con quale complessi di colpa. La madre, tra l'altro le rinfacciò più volte il trattamento particolare che Caterina aveva avuto per essere stata mandata a balia, unica tra tutti i suoi fratelli. La madre la richiamò spesso ai suoi "obblighi" di figlia in virtù di quel fatto.





Lapa era una donna dal carattere molto forte. Privò Caterina della sua stanza e la occupò giorno e notte in faccende domestiche La risposta di Caterina è emblematica. Si chiuse ancora di più in se stessa costruendo una sua stanza mentale. Anni dopo consigliava al suo confessore quando era distratto dal mondo: "Fatevi una cella nella mente, dalla quale non possiate mai uscire". All'età di sedici anni, un anno dopo la morte della sorella Bonaventura e l'inizio aperto delle ostilità con la madre, incominciò a mangiare solo pane e vegetali crudi. Ridusse di molto il sonno, fece voto di silenzio, interrompendolo solo per confessarsi e si cinse la vita con una stretta catena di ferro. Nonostante ciò si sentiva debole e sfinita solo quando non poteva "parlare con Dio". E' in quel periodo che Caterina incominciò ad entrare nella fase dell'anoressia in cui l'ammalata diventa iperattiva.

Nel 1368 morì il padre, quando Caterina aveva ventun'anni. L'atteggiamento tenuto da questi esula dalla figura tradizionale del padre di un'anoressica. Egli fu forse l'unico a tentare di capire la figlia, anche se non ci riuscì, nè Caterina ebbe le opportunità o la forza di spiegargli le sue scelte.

Gli studi su Caterina si sono soprattutto interessati dei conflitti fra madre e figlia. Il padre sembra quasi assente; di certo era troppo impegnato nelle sfortunate imprese commerciali che funestarono la vita dei Benincasa. Vorrei invece soffermarmi sul rapporto che esistette fra padre e figlia e soprattutto su come Caterina avrebbe voluto vivere quel



Immagine proveniente sempre dall'*Iconographie de la Salpêtriere.*

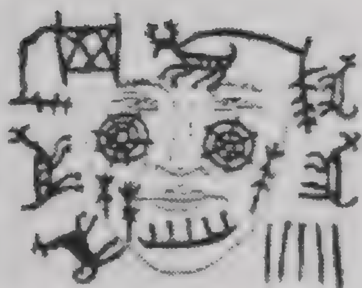
rapporto. In lei si riscontra quella contraddizione tipica della fanciulla anoressica: vorrebbe essere amata ma al tempo stesso riconosciuta come persona autonoma. L'importanza di un rapporto d'amore e affettuoso con il padre, senza rinunciare alla sua autonomia, è ribadito dai termini con cui Caterina si rivolgeva a papa Gregorio XI. "Babbo" e "dolcissimo Babbo" erano gli appellativi che usava nelle sue lettere indirizzate al papa. Ciò nonostante non gli risparmiò severe critiche e rimproveri per la sua indecisione di lasciare la sede avignonese. Non credo che questo tipo di rapporto si possa esaurire in un irrisolto complesso edipico. Lo stesso cipiglio è mantenuto nei confronti di Dio. Quando la madre si ammalò gravemente, Caterina pregò per la sua guarigione. Più che la sollecitudine di una figlia che prega per la salute della propria madre, si nota la preoccupazione della donna di fede che teme per la salvezza della madre, ma ancora di più è da notare il rapporto che Caterina intrattiene con DIo:

"Signore, Dio mio, sono queste le promesse che mi facesti, che nessuno di casa mia sarebbe andato all'inferno? Sono queste le cose che per la tua misericordia stabilisti con me?... Per la tua infinita misericordia, non permettere che io venga defraudata così. Finché avrò vita non andrò via di qui se prima non mi avrai restituito viva la mia mamma."

Ciò che sorprende è il tono con cui Caterina prega: lei non chiede, esige. Fa riferimento a promesse, a "cose stabilite con me", accusa Dio di "defraudarla". Con questi termini Caterina rivendica la sua capacità di agire, di concludere "contratti" con Dio, svela una caparbietà e una determinazione che dimostrano le contraddizioni di una giovane donna stretta fra la passiva obbedienza in un nome di generica "bontà" e il bisogno di affermare se stessa, a costo di scontrarsi con l'oggetto amato: una situazione che aveva già sperimentato in famiglia. L'accenno "alle cose stabilite con me"forse richiama la sua scelta anoressica, considerata come un mezzo per non accettare un rapporto passivo con Dio. Questa ipotesi è rafforzata dal tono generale della preghiera: Caterina si



pone quasi allo stesso livello di Dio, nel senso che si ravvisa, non un rapporto di sudditanza, ma quasi un atteggiamento di rimprovero di una persona che ha acquisito una forte indipendenza.
Come ha fatto notare Bell, l'anoressia di Caterina non fu il tratto distintivo del suo essere santa, ma l'inappetenza si sviluppò seguendo le vicende dei suoi rapporti familiari. Dopo un'infanzia in cui si distinse come bambina vivace, robusta ed obbediente, iniziò a ridurre la dieta a pane e verdure crude nel momento in cui morì la sorella più amata e in cui la madre le impose il matrimonio. Le continue pressioni materne non fecero altro che rafforzare la determinazione della sua scelta anoressica.
Il caso di Caterina è esemplare anche sotto un altro punto di vista. La sua iperattività si concretizzò anche nell'enorme numero di lettere che scrisse a papi, re e regine. In particolare si battè per il ritorno del solio pontificio a Roma. Quando il suo progetto parve realizzarsi, dimostrando la sua enorme capacità di piegare gli avvenimenti al suo volere (come aveva già fatto con la madre), la sua anoressia non finì. In apparenza la dimostrazione del suo alto grado di autonomia raggiunta in età matura avrebbe dovuto farle superare l'anoressia. E' invece in questo periodo che incomincia l'altalena del mangiare e vomitare, tipico sintomo dello stadio acuto della malattia. Insieme a questo Caterina sperimentò l'unione mistica con Dio, rafforzata dalle visioni in cui Gesù le metteva al dito la vera nuziale.Le estasi coincisero con un ulteriore fase anoressica: Caterina rinunciò al pane e non sentì più il bisogno di dormire.





L'ascesa al pontificato di Urbano VI, che portò al Grande Scisma, fu vissuta come l'ultima situazione che sfuggiva alla sua volontà e al suo potere di piegare gli avvenimenti. Il 1° gennaio 1380 decise di non bere più acqua, mantenendo l'impegno fino al 29 gennaio, quando ebbe un collasso e forse entrò in coma. Tre mesi dopo morì.
L'orientamento attuale nei confronti dell'anoressia individua, come ho riportato più volte, il bisogno di autonomia dell'adolescente che entra in in contraddizione con i genitori e i loro valori. Vorrei però sottolineare un aspetto dell'anoressia nervosa che emerge chiaramente nel comportamento di Caterina da Siena. La scelta di non mangiare non è solo un mezzo per conquistare una propria indipendenza, ma è anche usata come arma di ricatto o, per meglio dire, di contrattazione. La santità di Caterina è infatti riconosciuta non tanto per i suoi digiuni, ma per ben altri meriti: la santa è famosa per la sua carità, le guarigioni miracolose di appestati, l'enorme impegno profuso per l'unità della Chiesa, la sua infaticabile opera di esortazione nei confronti degli uomini della Chiesa e per la sua opera letteraria "Dialoghi della Divina Provvidenza". Di rado i suoi digiuni sono portati come esempio da seguire. In effetti essi non sono sempre e solo delle offerte a Dio, ma sono dei mezzi usati per forzare le volontà altrui, poco importa che esse siano umane o divine.

### *Aspetti critici*

L'anoressia delle sante è un fenomeno che spesso risulta di difficile indagine. Non in tutte le "vitae" delle sante si riscontrano tutti i sintomi dell'anoressia. Sono rari i casi, e quello di Caterina da Siena non rientra

in questi, in cui vengano riportate tutte le caratteristiche che individuano questa malattia. In Caterina, per esempio, non troviamo traccia di episodi di bulimia. La mancanza di questo sintomi non pregiudica il quadro generale, tuttavia può sorprendere la totale assenza di goni riferimento a momenti in cui la santa manifesta una benché minima attrazione verso il cibo. Forse questo fu causato da una reale perdita dell'appetito, ma è interessante notare che la registrazione di casi di bulimia in sante anoressiche incomincia ad apparire nei secoli della Controriforma, quando le anoressiche erano sospettate di stregoneria.

Maddalena de' Pazzi, che morì nel 1607, è un caso studiato in modo approfondito. All'inizio dell'adolescenza incominciò a dimagrire, quando le fu imposto di sposarsi. Entrata in convento nel 1582 iniziò la sua lotta contro un ambiente in cui l'obbedienza e la repressione di ogni individualismo era la regola. La madre autoritaria fu sostituita dalla badessa con cui ingaggiò una lunga lotta, che si concrettizzò in una dieta a pane ed acqua.Le pressione del padre confessore,delle consorelle e della stessa madre badessa non fecero che aumentare la sua determinazione. Tuttavia il desiderio di cibo la ossessionava. Quando era in dispensa vedeva le credenze che si aprivano per offrirle cibi allettanti. Alcune suore affermarono di aver visto Maddalena mentre mangiava di nascosto. Anche Orsola Giuliani (1660-1727), che prese il nome di Veronica, fu colpita da crisi di bulimia. Le sue furono vere "orge di cibo". Benché la sua dieta fosse a base di pane ed acqua, svolgeva un lavoro in quantità superiore alle altre suore. Per cinque anni mantenne questa dieta, dormendo pochissimo e spesso digiunando per tre giorni di seguito. Ogni venerdì masticava "tutto il giorno" solo cinque semi di arancia per ricordare le cinque piaghe di Cristo. Nonostante ciò fu accusata di recarsi di nascosto in cucina dove si "ingozzava" di cibo. A seguito di un'ulteriore accusa la badessa la fece controllare per cinquanta giorni da due suore, affinché vegliassero su quanto e cosa mangiasse. La badessa, suor Florida Coeli, dichiarò sccessivamente che "... nel tempo in cui fece il suo rigoroso digiuno di cinque anni,...le suore trovarono Veronica in cucina, nel refettorio o in dispensa, dove mangiava tutto ciò che c'era; e per di più altre volte la trovavano che mangiava avanti l'ora della comunione, e poi la vedevano che andava a comunicarsi con le altre. Ne nacque una gran confusione, a discredito di questa serva del Signore; ma poi fu chiaro che in effetti ciò che appariva sotto l'aspetto di Veronica era il diavolo"

I due casi devono essere letti con un occhio alle date: entrambe le donne vivono in un periodo in cui i digiuni esasperati non sono più una garanzia che assicura automaticamente la santità. Anche Caterina da Siena fu inquisita, ma in questi casi si insinua in modo più pesante il dubbio che quei digiuni potrebbero essere falsi. Solo le reiterate dichiarazioni delle altre suore possono assolvere le future sante.

Un ultimo problema che si deve affrontare nell'analisi della "santa anoressia" è quello relativo alla ciclicità dei digiuni. Quasi tutte le sante si astengono dal cibo in alcuni periodi dell'anno, che in genere coincidono con particolari momenti dell'anno liturgico.

Umiliana de' Cerchi (1219-1246) digiunava a pane ed acqua per cinque cicli di 40 giorni all'anno. Nei restanti giorni digiunava di lunedì, merco-





***Bibliografia***

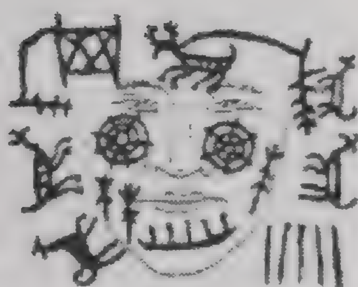

ACCORNERO F., L'anoressia mentale. Una priorità italiana e l'osservazione di quattro casi, da Rivista sperimentale di Freniatria, 1943, n° 67.

ANONIMO FIORENTINO, I miracoli di Santa Caterina, Firenze, 1936.

BELL R., La Santa Anoressia. Digiuno e misticismo dal medioevo ad oggi, Bari, 1867.

FEIGHNER J. P., Diagnostic Criteria for Use in Psychiatric

ledì, venerdì e sabato. Spesso non mangiava per tre giorni di seguito, pratica seguita da molte sante. Tra il gennaio e il 19 maggio del 1246, data della sua morte, non mangiò per 42 giorni di seguito.
Domenica del Paradiso (morta nel 1533) digiunava per tre giorni quando riceveva la comunione e in altre occasioni per otto, quindici e quaranta giorni.
Anche Caterina Fieschi (1447-1510) non mangiava nei quaranta giorni che precedevano il Natale e per ventitre anni digiunò completamente per tutta la Quaresima. A rigor di logica questi comportamenti rientrano nella scelta di non mangiare, come fu quella dei santi stiliti. In particolare i digiuni di quest'ultima santa non sembrano dettati da particolari motivazioni psichiche. Tuttavia in queste donne si nota che l'anoressia continua anche quando scompaiono le condizioni che l'hanno fatta sorgere. Nonostante si fossero staccate dalla famiglia, avessero ottenuto di non sposarsi e fossero entrate in convento, il loro digiuno si accentuò per poi passare nella fase cronica del mangiare/vomitare. Quindi l'anoressia di queste sante, fosse o meno una scelta (ma tutte affermano di "non poter mangiare") sfugge comunque al loro controllo.Sembra quasi che il mezzo scelto per affermare la propria autonomia, che sottintende una ferrea volontà che le schiéra contro tutti (famiglia, clero maschile e società), si ritorca contro loro stesse. Alcune sante moriranno d'inedia e non possiamo avanzare ipotesi su quest'ultima scelta: estremo sacrificio di sè in nome di un esasperato ascetismo o incapacità di governare il proprio corpo, unico a sfuggire alla loro volontà?
Questa domanda adombra quella fondamentale sui meccanismi dei sintomi fisici anoressici: fin dove questi erano connaturati alla malattia e non simulati o provocati? Alla luce della documentazione storica non è possibili rispondere. Mi sembra però estremamente interessante, ai fini dell'indagine sugli stati di coscienza, presentare un passo della "vita" di Caterina Fieschi di Genova. Il suo agiografo scrisse che "portava ella sempre una sufficiente dose di aloè, e agarico pesto, che è una specie di fungo amarissimo; e con tal sorta di polveri stomachevoli salava le sue povere vivande; riuscendole in tal guisa il cibarsi più di tormento , che di ristoro".
Questa notizia sembra smentire del tutto l'anoressia di Caterina Fieschi, ma apre -di contro - un interessante e in parte inesplorato campo di indagine su sostanze psicoattive che sembravano monopolio delle streghe.





Research, in Archives of general Psychiatry,n° 26, 1972.

GUITTON J.P., La società e i poveri, Milano, 1977.

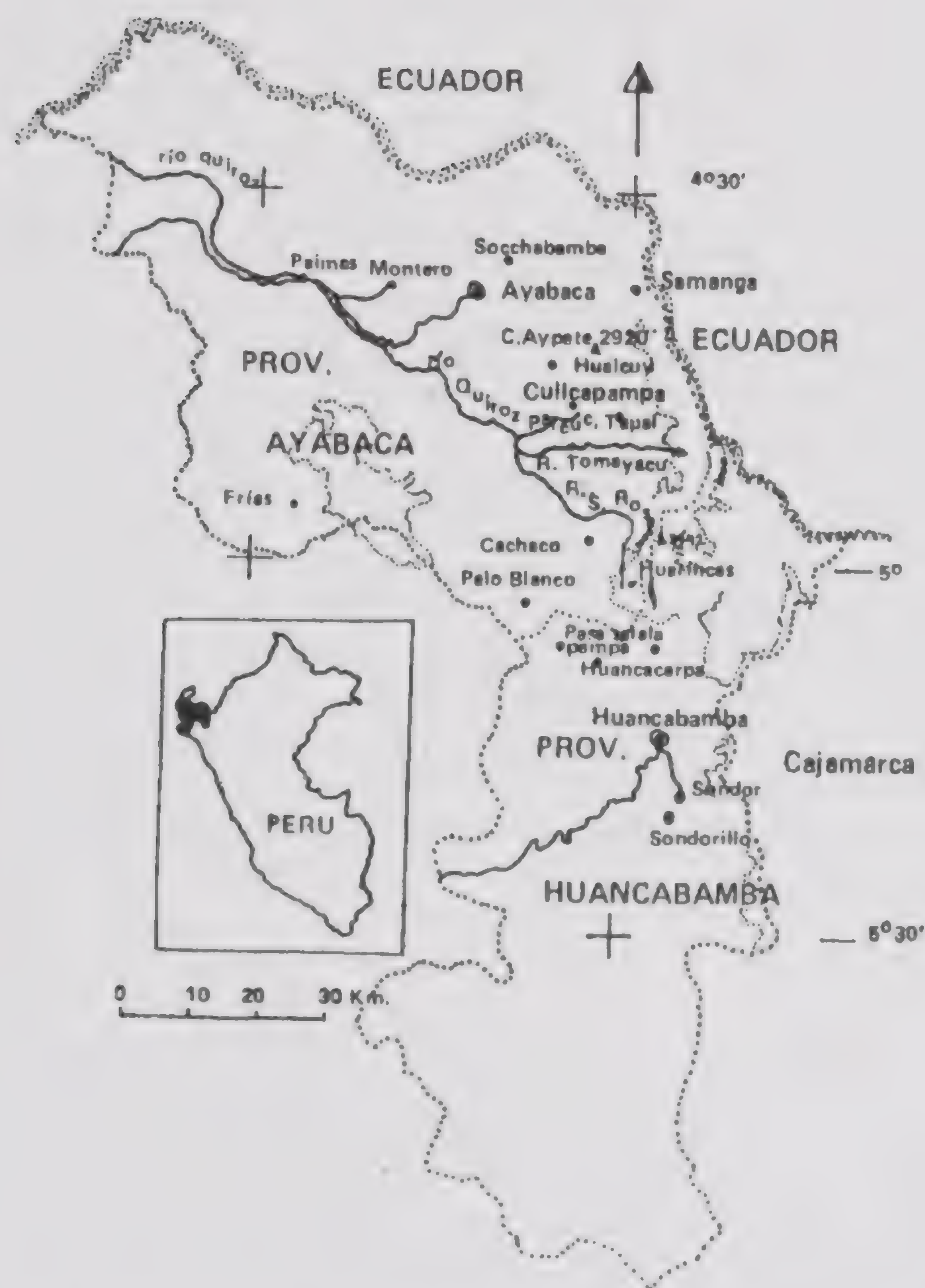
JANET P., The mayor Simpton of Hysteria, N.Y., 1920;

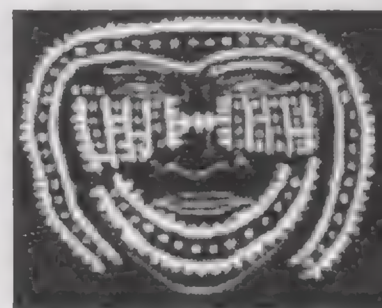
MANIERI A., Vita di Santa Caterina da Genova, Genova, 1820.

ORBACH S., The construction of Feminity: Some crotical Issues in the Psycology of Women, N.Y., 1984.

SCHELLOTTO G., Una fame da morire. Bulimia ed anoressia. Due storie vere, Milano, 1992.

# L'USO DEL CACTUS MESCALINICO TRICHOCEREUS PACHANOI NELLA MEDICINA TRADIZIONALE ANDINA





**Mario Polia**
(Venezia, Italia). Antropologo ed archeologo, Centro Ligabue.

L'uso del cactus allucinogeno *Trichocereus Pachanoi* (meglio conosciuto con il nome indigeno di San Pedro) nel suo specifico contesto culturale peruviano. Vengono analizzati nel dettaglio i suoi usi magico-religiosi, sottolineando i dif-

Con il nome di *San Pedro* la medicina indigena e il folklore magico peruviano designano diverse varietà di un cactus allucinogeno usato a fini divinatori: il *Trichocereus pachanoi* B. & Br., studiato per la prima volta nel 1918 da N.L. Britton e J.N. Rose (1920:1,134). Sono state classificate 47 specie di *Trichocereus* diffuse in Perù, Ecuador, Bolivia, Cile, Argentina; 13 specie sono state identificate nel Perù (Backeberg 1958;

ferenti elementi rituali nella raccolta e nella preparazione della bevanda allucinogena, che oltre un universo magico- religioso, rappresentano tecniche empiriche influenzanti in modo diretto il contenuto alcaloideo della bevanda.

Ostolaza 1984:102-4). Nel Perù l'habitat naturale della pianta si situa di preferenza nella fascia climatica compresa fra i 2000 e i 3000 metri di altitudine, in particolar modo nella valle interandina di Huancabamba, lungo il corso del Río Tomayacu e Santa Rosa, affluenti del Río Quiròz, nella provincia di Ayacaba e, nel dipartimento di Ancash, nella Quebrada di Santa Cruz.

Il cactus viene coltivato ampiamente in tutte le aree culturali della *sierra* e della *costa* non solo per le sue proprietà psicotrope, dovute alla presenza di un complesso sinergico di alcaloidi tra i quali la TMPE (trimetossi-feniletilamina o mescalina), ma anche per i poteri di magico custode degli orti e delle case di cui la pianta tradizionalmente gode.

L'area nella quale, dal 1971, stiamo svolgendo indagini etnologiche sulla medicina tradizionale andina, è compresa fra i 4°30' e 5°41' di latitudine Sud e gli 80°1' e 79°20' di longitudine Ovest. Include le provincie di Ayacaba, al Nord, e di Huancabamba, al Sud. Il limite settentrionale ultimo è costituito dalla frontiera politica che separa il Perù dall'Ecuador.

Il cactus è conosciuto anche, nelle zone in esame, coi nomi di *huachuma* o *huachumo*; *cardo santo*; *remedio*; *misha* (lo stesso nome viene dato a specie di Brugmansia e alla Datura); *aguacolla*. La medicina tradizionale andina di Piura distingue un San Pedro "maschio", o *huachumo*, da un San Pedro "femmina", o *huachuma*. Il *macho*, o *cimarròn* ("selvatico") presenta spine lunghe, al contrario del San Pedro "legittimo". Una gran parte dei *curanderos* da noi intervistati non lo consideravano efficace "per vedere" ed affermano che questo è il San Pedro usato dagli specialisti di magia negativa, o *maleros*. Per altri *curanderos* il San Pedro *macho* ha un solo corpo mentre il San Pedro *hembra* ha ramificazioni. Grande importanza, in genere, è data al numero delle nervature della pianta e alle sue qualità specifiche.



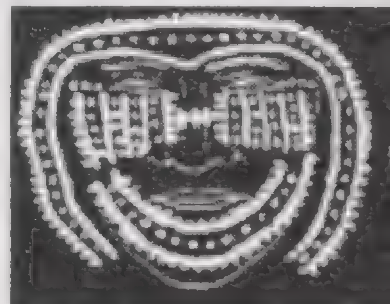


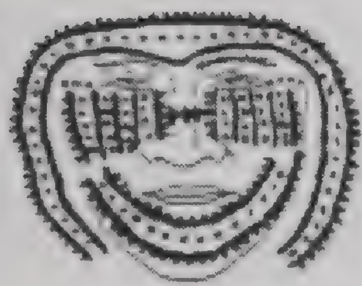
Se si confrontano le due aree di distribuzione delle droghe culturalmente più importanti del Perù andino, il San Pedro e la coca, si nota a prima vista una caratteristica generale: l'area di definizione culturale della coca corrisponde a un'area nella quale non si usa il San Pedro, e viceversa. Il limite meridionale della sierra del Perù è rappresentato da Chachapoyas, dove l'uso si sovrappone.

### *Continuità culturale*

La continuità nell'uso del *Trichocereus* nel Perù è documentata, nell'arte, fin dal 1300 a.C., da una lastra scolpita che mostra un personaggio mitico avente nelle mani un cactus colonnare che, sulla scorta di altre rappresentazioni plastiche ceramiche, si è proposto di identificare col *Trichocereus*. La lastra fu rinvenuta nel tempio antico di Chavín. Il personaggio è raffigurato nel tipico sembiante del *felino volador*, con tratti di uccello rapace (becco, ali), di felino (zampe, zanne), e con una cintura di serpenti. I tre animali - rapace, felino, serpente - nelle ceramiche dello stile di Chavín (1300-700 a.C. circa) appaiono frequentemente in associazione con un cactus glabro recante quattro nervature. In un vaso globulare di stile Chavín del Museo Nacional de Antropología y Historia di Lima, un giaguaro è raffigurato frontalmente uscente da una cavità (il corpo del vaso) in associazione con due cactus glabri con

quattro nervature. In un altro vaso dello stesso stile il felino, rappresentato di profilo, è associato ad un serpente mitico, felinizzato, e a due cactus dello stesso tipo. Questi due esemplari, frammentari e restaurati, somigliano ad un vaso di Chavín integro, con corpo globulare ed ansa a staffa, che presenta un felino dal mantello ocellato (giaguaro) in associazione con cactus glabri con quattro nervature (collezione Munson-Williams, Proctor Institute, Utica, cf. Sharon, 1972:115). In una ceramica dello stesso stile, della collezione Enrico Poli di Lima, sul corpo del vaso è presente un rapace felinizzato (aquila, falcone) in associazione con cactus dello stesso tipo dei precedenti. In un'altra ceramica della stessa collezione il corpo del vaso è formato da due cactus colonnari, flessi ad arco, con un germoglio uscente da essi, circondati da un serpente mitico.
Il numero quattro, nell'antico Perù, ha relazione simbolica con lo spazio terrestre fino alla cosmografia incaica della terra quadripartita che corrisponde alle quattro divisioni (*suyu*) dell'ordinamento imperiale, nonché all'assetto urbano e sociale della capitale dell'impero: Cuzco, l'"ombelico". Anche al di fuori del Perù, in altre culture americane, il numero quattro simboleggia la terra. Circa il significato mitico dei tre animali forse questo è da porre in relazione col carattere e il simbolismo tradizionale di ognuno di essi e con le zone spaziali da essi occupate e "dominate". Il serpente è in relazione simbolica col grembo delle acque e con le regioni del sottosuolo, che sono anche il mondo dei morti e delle forze germinali. Il felino, specialmente il giaguaro, è, per la sua forza, il sovrano incontrastato della foresta (come il puma lo è delle regioni andine), signore della notte, animale sciamanico per eccellenza, fu venerato come ipostasi divina fin da tempi assai remoti, come, appunto, a Chavín de Huantar. Il puma compare tra i simboli del potere degli Incas. La metamorfosi felina dell'operatore è un elemento mitico tuttavia assai frequente nello sciamanesimo andino e amazzonico. Il rapace, aquila o falco, simboleggia il dominio dei cieli ed esprime la capacità di "volare" dal "mondo di qui" ai mondi superiori. La tripartizione dell'universo in tre "mondi" (*pacha*), che corrisponde anche a tre condizioni temporali secondo il duplice significato di *pacha* come "terra" e come "tempo" - è tipica non solo della cultura incaica, che ne elaborò l'ultima formulazione, ma proviene da tempi lontani ed è comune alle più diverse culture. L'uomo occupa la terra del mezzo, il "mondo-tempo di qui" (*kai pacha*), posto fra il mondo sotterraneo dei morti e delle potenze ctonie (*urin pacha*) e il mondo superiore (*hanan pacha*) degli antichi dèi spodestati dalla religione dei conquistatori spagnoli. Il compito tradizionalmente svolto dallo sciamano è far da ponte fra i due mondi mediante il passaggio dallo stato di coscienza, comune a tutti, col quale il "mondo-tempo di qui" è percepito, agli "altri mondi" percepiti come facenti parte di una diversa condizione fisica e temporale. Il passaggio agli "altri" mondi presuppone, da parte dello sciamano, il passaggio ad uno stato "diverso" di percezione extrasensoriale, attraverso il quale la "vista" dello sciamano si apre sul mondo mitico tradizionale allo scopo di instaurare un contatto con le forze (spiriti) che lo compongono a fini magico-terapeutici, magico-lesivi o a scopi divinatori. Nella teoria e pratica sciamanica, infatti, il trascendimento del mondo



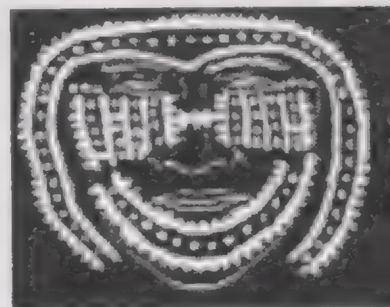




vissuto così come appare equivale a un contemporaneo trascendimento della condizione normale di percezione temporale. Il *maestro curandero* dei nostri giorni, che è contemporaneamente un *adivino*, nonostante la deculturazione in atto, è il depositario e continuatore di gran parte delle conoscenze e tecniche dello sciamanesimo tradizionale. Egli deriva il suo carisma dal fatto di possedere la *vista en virtud*: la capacità di "vedere" gli spiriti (*virtudes*, *encantos*).

In epoche posteriori alla formazione e diffusione della cultura di Chavín, ceramiche della cultura Lambayeque-Moche del Museo Larco di Lima mostrano personaggi femminili col capo velato in atto di mordere un

cactus. Forse, la forma antica di assumere il *Trichocereus* era cibandosene, o spremendone il succo in un mortaio, senza cuocerlo come oggi comunemente si usa.
Evidenza o possibilità dell'uso del *Trichocereus*, oltre che su ceramiche Nazca e Moche, si ha in ritrovamenti archeologici che hanno restituito resti di cactus a Nazca e a Las Aldas (Fung Pineda, 1969).
Verso la metà del secolo XVII° il padre Bernabé Cobo, nella sua "Historia del Nuevo Mundo" (5,7), descrive il *Trichocereus* tramandando il nome indigeno *achuma* (cfr. il nome attuale *huachuma*), probabile alterazione di *kachum*: in quechua "cetriolo", "cactus senza spine": «La *achuma* è una specie di grosso cardo (...) Questa è una pianta per mezzo della quale il demonio traeva in inganno gli indios pagani del Perù della quale essi facevano uso per i loro inganni e superstizioni. Il succo, bevuto, fa uscir fuori di senno in modo che quelli che ne bevono rimangono come morti e si è visto persino morire qualcuno a causa dell'eccessivo freddo che il cervello riceve. Trasportati da questa bevanda, gli indios sognavano mille menzogne che credevano vere. È di genere freddo in terzo grado e umido nel secondo».
Lo stesso Cobo tramanda il nome di *avacollay*, dal quechua *awacolla*, nome col quale ancora oggi è designato l'*aguacolla*, o *gigantòn*, una varietà spinosa di Trichocereus.



### *I miti d'origine*

Come per il peyote, dovevano esistere per il San Pedro miti di origine che spiegavano da quale eroe culturale e in quale occasione la pianta fu rinvenuta, come e perché venne usata la prima volta, in qual modo lo spirito della pianta sacra parlò. Nel caso del San Pedro i miti originari sono andati perduti; ad essi sono stati sostituiti miti cristianizzati tratti da episodi del Nuovo Testamento o dalla vita (immaginaria) di santi ai quali il folklore spagnolo e peruviano attribuisce conoscenza delle arti magiche e divinatorie, come nel caso di S.Cipriano. Riportiamo il mito d'origine narratoci da Máximo Merino, *curandero* di Socchabamba, Ayacaba: «È la pianta del tempo di Dio, prima (...) quando Dio andava (...) stava lontano dal suo paese in un altro paese e quando la Vergine andava allora in cerca del figlio e non lo trovava, non sapeva neppure dove stava. Allora prese i tre bottoni, o sette bottoni di quello che chiamiamo San Pedro e li mangiò. Quindi dopo poco si appoggiò con le spalle ad un albero, come dire ad un alloro, l'alloro benedetto. Allora in quell'ombra le venne sonno e nel sogno riuscì a vedere dove si trovava suo figlio (...); (da) allora è benedetto da Dio e Dio benedisse quell'erba (pianta) che lasciò ai *curanderos* a questo mondo».
Secondo Adriano Melendres, di San Juan de Totora, San Cipriano, l'arcimago, è stato il primo a scoprire il potere della pianta, e la usò per vedere le cause dei mali dei suoi pazienti. Gesù impartì al San Pedro la sua benedizione e, da quel momento e per sempre, il San Pedro permette di vedere e di curare. Gesù dovette ridurre a metà il numero delle nervature (*vientos*) del cactus perché il potere della pianta era talmente forte a quei tempi che gli uomini d'oggi non sarebbero più in grado di resistervi.

Non mancano racconti che attribuiscono l'uso della pianta a San Pietro apostolo ma, in genere, quando si chiede ai *curanderos* il perché del nome della pianta, questi rispondono che il cactus, proprio come San Pietro, è *llavero del cielo*: ha le chiavi del cielo.

### *Il "maestro dei maestri", lo spirito che parla*

In una comunità rurale di Sicches, Ayacaba, raccolsi dalla viva voce di un'anziana contadina la più significativa definizione popolare di *maestro-curandero*: "*es el enmishau de naciòn*, "colui che per nascita è sensibile al potere delle piante che fanno vedere e possiede il loro stesso potere". Le *mishas* sono, in genere, gli allucinogeni vegetali. Si noti come, nella definizione, si indichi chiaramente un carisma che traduce una vocazione innata. Sciamano si nasce e opportuni segni dimostrano inequivocabilmente la vocazione. Tra questi il più importante, nelle Ande del Nord del Perù, è la capacità di farsi trasportare dal potere delle piante per vedere nell'invisibile. Questa figura di guaritore-indovino, conoscitore dei segreti dei vegetali e delle più profonde esigenze dell'anima della sua gente, dunque dichiaratamente benefico, non esita, tuttavia, a trasformarsi in potere distruttore nei confronti dei *contrarios*: i suoi avversari e avversari dei suoi clienti. Il maestro curandero, erede di uno sciamanesimo antico e assai più articolato di quanto oggi sia, racchiude in se' ciò che resta delle pratiche degli antichi collegi di divinatori, raccolti in corporazioni di specialisti, dei collegi terapeutici che, al tempo dell'impero incaico, coesistevano col culto statale e le funzioni sacerdotali ad esso annesse. Il *curandero* di oggi, come lo sciamano di ieri, non è il sacerdote delle figure divine superiori, degli dèi celesti, ma è sacerdote e interprete del polimorfo mondo intermedio tra dèi e uomini, composto da forze intelligenti che attuano continuamente nelle vicende di tutti i giorni, nei cicli vegetali e stagionali, nella fecondità delle piante, degli animali, degli uomini, attende ai riti che ne invocano l'intervento nel "bene" e nel "male": per guarire o per uccidere.





Il *curandero* è il sacerdote degli spiriti, o *encantos*. Con essi egli stabilisce un dialogo diretto - li vede - tramite il potere delle sostanze allucinogene che, sulle Ande del Nord, sono tradizionalmente quattro: il San Pedro, primo in ordine d'importanza, assunto solo o in combinazione con la Datura (*misha guarguar*) o con vari tipi di Brugmansia (*misha toro*, *misha leòn*, *misha rastrera*, ecc.) Normalmente alla bevuta rituale del decotto del cactus si accompagna l'azione sinergica del tabacco selvatico *tabaco moro* - o coltivato - *tabaco dulce* -, assorbito in infusione alcoolica attraverso le narici.
Ovviamente là dove noi parliamo di "potere allucinogeno" o "azione sinergica" l'uomo andino usa i termini di *virtud*, o *poder*, intendendo con essi la manifestazione d'uno spirito che è nella pianta costituendone l'"anima", il "potere" nel senso di forza senziente capace di stabilire un contatto con lo sciamano rivelandoglisi o parlandogli. Il potere del San Pedro, afferma il *maestro* Concepciòn Guerrero, "*rompe el cerebro y pasa más allá*".
Tutto ciò che accade in "questo" mondo traduce la presenza e l'influsso di forze appartenenti all'"altro" mondo. Salute e malattia sono sovente il

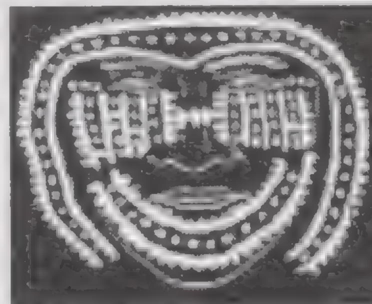
risultato di un corretto, o scorretto, rapporto rituale con gli *encantos*.
La malattia, essenzialmente, può essere provocata:

a) per azione autonoma degli *encantos* anche in seguito a una omissione rituale (ad es. non fare offerte a un lago, o montagna, o roccia di potere), oppure all'infrazione di un tabù (non osservare digiuno e astinenza rituale in certe occasioni; compiere azioni che irritano gli *encantos* come, per esempio, penetrare in antichi sepolcri, tagliare piante di potere senza le dovute offerte, ecc.).

b) Un evento naturale, uno spavento improvviso, può far uscire l'anima (*sombra*) dal controllo della sfera della normale coscienza. Proiettata "fuori" da "questo" mondo che, come si è detto, coincide con la percezione sensoriale e razionale della coscienza di veglia, la *sombra* - principio immateriale animatore del corpo e fondamento della personalità, mai confuso con lo "spirito" inteso secondo i canoni della concezione cristiana - varca una soglia al di là della quale si estende il mondo degli spiriti. Gli *encantos* tutelari dei luoghi nei quali si produsse lo spavento (*susto*) catturano la *sombra* provocando la sintomatologia che ne denuncia la perdita.

c) L'azione degli spiriti può essere sollecitata da un operatore magico negativo, che ha connotazione autonoma ed opposta a quella del *curandero*, detto *malero*, nel senso letterale di "facitore di mali"; *brujo*, "stregone"; *hechichero*, "fattucchiere". Il "malero" agisce normalmente per conto di persone che si rivolgono a lui *por envidia* o *malo pensamiento*, come ad uno specialista, al fine di colpire con malattie, disgrazie, morte, i loro avversari. Le malattie d'origine magica sono dette *enfermedades de daño*, o *de hombre*, o *pestes de humano*. Un tipo particolare di maleficio, detto *daño por boca*, consiste nel somministrare alla vittima un filtro nella composizione del quale entrano a far parte ingredienti propriamente dotati di valore magico assieme a sostanze altamente tossiche.

d) Una quarta categoria di malattie, che normalmente non sono trattate dal *curandero*, sono le *enfermedades de dios* che comprendono le malattie importate dai bianchi e tutte quelle malattie per le quali il San Pedro nella sessione terapeutica (*mesada*) non ha rivelato origine sovrannaturale o magica.





***Bibliografia***


BACKEBERG G., 1959, *Die Cactaceae*, Jena.
BARREIRO B., 1885 (ed. 1973), *Brujos y astrò logos de la Inquisicion de la Galicia y el famoso Libro de San Cipriano*, La Coruña, Madrid.

BRITTON N.L. & J.N.ROSE, 1920, *The Cactaceae*.




Curandero di Cocchabamba, Ayabaca, mentre effettua una Chupada su di un paziente per "estrarre" il contagio.

Questa, in estrema sintesi, la teoria medica tradizionale (per maggiori approfondimenti, cf. Polia, 1988:129-147).

Il campo d'azione del *curandero* riguarda le malattie di origine magica o sovrannaturale, quelle malattie, cioè, che presuppongono l'intervento di forze del mondo mitico visualizzate, o indicate in vari modi, tramite lo spirito della pianta sacra che è il primo e il più importante degli spiriti ausiliari dello sciamano. Così si esprime il *maestro* Concepciòn Guerrero di Palo Blanco: «Il potere, o la virtù, è ciò che fa vedere. Il potere è uno spirito. Questo spirito sta nella pianta. Se non ci fosse dentro non si potrebbe vedere. Perché non dovrebbe farsi vedere? Quando uno beve con buona disposizione (*corazòn*) e secondo la domanda si fa vedere. Dipende dalla persona. Se è buona si vede, altrimenti no (...) Si presenta come un uomo e parla. Si presenta con poncho, cravatta. Come qualsiasi persona. Lo spirito parla e dice quello che uno ha, quello che ha un altro, e da dove deriva (la causa della malattia). Dà anche consigli sulle medicine, se una persona sta male a causa di uno spavento (*està asustada*) o se è stata affatturata (*trabajada*). Uno gli chiede: che erba può curare quello lì? e lui lo dice».

Un altro maestro di Socchabamba, Ayacaba, sottolinea la consequenzialità fra buona disposizione, che implica essenzialmente la volontà di non far del male e la fede nel *curandero* e nelle pratiche tradizionali, ed effetto della droga. In altre parole: il San Pedro "sceglie" egli stesso la persona a cui parlare in base alla giusta disposizione della stessa: «Si, si, fa vedere, fa vedere, come per fare un esempio, quando voi state dormendo (...) e sognate che (...) state camminando e così è il potere che lo lascia venire, così è il potere quando il San Pedro (...) quando le persone sono un poco decenti, pulite, allora si lasciano vedere le cattive azioni...» (Máximo Merino).

*Decentes* si riferisce alla buona disposizione di colui che consulta lo spirito della pianta e "buona" significa che consulta per curare, far vedere chi ha procurato la malattia e con quali rimedi (rituali e vegetali) può essere curata. *Limpias*, "nette", "pulite", si riferisce non solo all'atteg-

Publ.248,2,Washinton Canegie Institute.

CARRÈ ALVARELOS 1977, *Las Leyendas Tradicionales Gallegas*,Madrid.

CRUZ SANCHEZ G., 1948, Informe sobre las aplicaciones populares de la cimora en el Norte del Peru, *Rev.Farm.Med. Experim.*, 1:253-259.

CHIAPPE M., 1967,





Alucinògenos nativos, *Rev.Viernes Med.*, 18:293-299.

CHIAPPE M., 1968, Psiquiatría folklorica peruana: el curanderismo en la Costa Norte del Peru, *An.Serv.Psiq.*, 11.

CHIAPPE M., 1969a, El curanderismo con



San Pedro (*Trichocereus pachanoi*), il cactus sacro ricco di mescalina, raffigurato in un decimo della sua dimensione naturale.

giamento di cui sopra ma anche alla nettezza psico-fisica ottenuta mediante l'osservanza della *dieta* che normalmente precede e segue l'assunzione della droga: non magiar carne di selvaggina; non mangiare cipolla o aglio, pepe rosso, pepe, grasso, carne di maiale; non bere alcool; non consumare rapporti sessuali e, durante lo svolgimento delle cerimonie terapeutiche e per le seguenti ventiquattro ore dall'assunzione della droga, non vedere fiamme.

Marino Aponte, uno dei più celebri *curanderos* di Huancabamba, ci spiegò: «Nel San Pedro c'è un potere che permette vedere. Questo potere è uno spirito. In certe persone che possono lo spirito si fa vedere. Io talvolta l'ho visto, ma non sempre. Qualche volta si presentano nell'aria persone piccole o adulte. Vi sono figure maschili o femminili che si presentano con vestito bianco, lungo lo strascico. A volte si presentano come animali: si vede specialmente il gatto. Vedo pure figure colorate come l'arcobaleno».

La relazione col felino è tutt'altro che casuale e rimanda a tempi lontani, quando simbolo del potere sciamanico era il giaguaro ringhiante che appare invariabilmente nei tratti delle divinità e sui copricapo ed insegne degli sciamani - o guerrieri-sciamani - della cultura di Moche. Adriano Melendres, che fornisce la notizia riportata di seguito, fu da noi ascoltato, durante lo svolgimento di una seduta terapeutica notturna, miagolare mentre indicava un punto vicino all'altare magico, *mesa*, segnalando la presenza di uno spirito-gatto: «Il San Pedro ha spirito. Questo è il suo potere che lasciarono i primi signori, gli Incas. O sarà Dio che lo ha lasciato? I vecchi dicono che anche San Pietro beveva la sua erba San Pedro, ma il primo a darlo ai suoi discepoli è stato San Cipriano (...) Lo spirito io lo vedo in forma di uno straniero che apre le porte per entrare a vedere le medicine. Il suo vestito è verde, un po' giallastro (i colori del San Pedro maturo), con pantaloni, cravatta, capelli biondi».

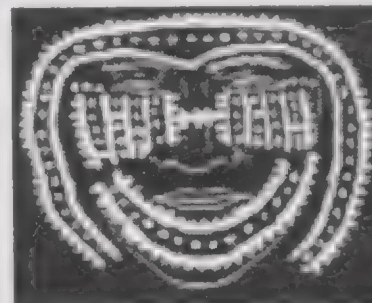
È notevole l'accenno alla simbolica "porta" che divide il mondo di tutti i giorni dal mondo-stato di coscienza nel quale le medicine si lasciano percepire nella loro essenza (possono parlare, sono visualizzate come forme radianti) e nel quale lo sciamano entra guidato dallo spirito del San Pedro. Adriano prosegue: «Oltre allo spirito straniero vedo molte figure come condor che volano, ogni tipo di animali, ciò che più si presenta sono le immagini dei santi. Si presentano tori, automobili, aerei, puma (*liòn*), giaguarì (*tigre*), serpenti con una testa come lo *shushupe* (serpente mitico con barba e baffi). Vedo sia uomini che donne (abbigliati) come (quelli) di Chota e di Sondrillo (Huancabamba). Vedo come vasi di fiori da altare. E chiese. Vedo arcobaleni, come si vedono nella cordigliera, e pioggia anche, molta pioggia».

Nella fantasmagoria delle immagini suscitate dall'azione della pianta sacra Adriano dà corpo e senso ai simboli ed alle immagini della propria cultura, formata sulle radici profonde della sua gente e sulla propria cultura di *curandero*, ma esposta altresì agli influssi della cultura d'importazione per cui, accanto allo spirito biondo abbigliato in foggia straniera (non-india) e alle immagini "forti" della cultura importata (aerei, auto), compaiono figure del mondo religioso cristiano, i santi che proteggono il *curandero*, ma anche gli eterni simboli dello sciamanesimo americano: i grandi rapaci signori dei cieli; i possenti felini padroni della terra; il


alucinògenas de la Costa y Selva del Peru, *Psiquiatria Peruana*, 1:318-325.

CHIAPPE M., 1969b, El síndrome cultural del daño y su tratamiento curanderil, *Psiquiatría Peruana*, 1:330-337.

CHIAPPE M., M. LEMLIJ & L. MILLONES, 1985, *Alucinògenos y shamanismo en el Peru contem*




*poraneo*, Lima.

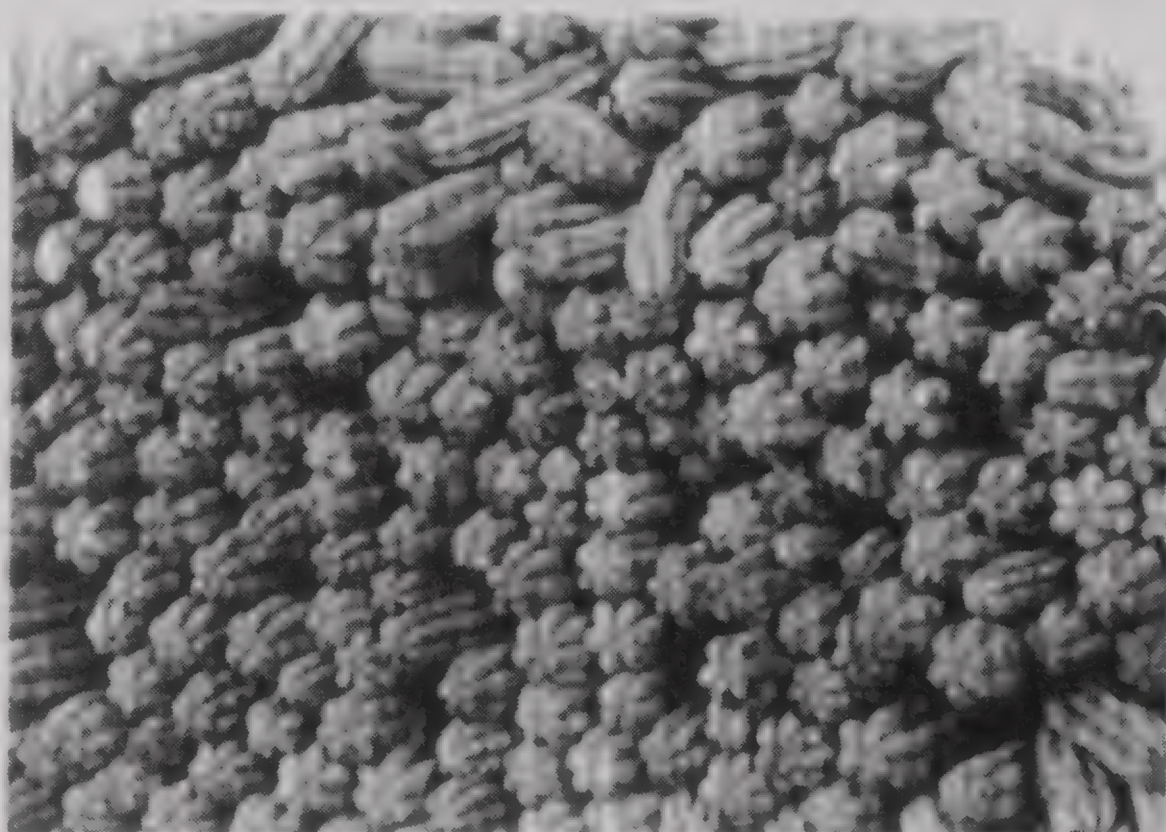
DOBKIN M., 1968, Trichocereus pachanoi: a mescaline cactus used in folk healing in Peru, *Econ.Bot.*, 22:191-194.

DOBKIN M., 1969a, Folk curing with a psychedelic cac tus in North Coast Peru, *Int.J.Soc.Psych at.*, 15:23-32.

DOBKIN M., 1969b, Curanderismo psicodélico en el Peru: continui dad y cambio, *Mesa Redonda de Ciencias Prehistòricas y*

serpente mitico (anche i serpenti delle ceramiche Chavín hanno lunghi baffi) signore del sottosuolo e del seno delle acque, metamorfosi dello spirito degli antenati. In una successiva visione Adriano ci dichiarò di aver visto, in prossimità di un lago sacro, un giardino fiorito composto da piante medicinali - invisibile per chi, non sciamano, percorra quelle fredde solitudini andine -, al centro del quale v'era l'Inca con le sue insegne regali che gli mostrava le erbe che curano.
Santos Calle di Hualcuy, Ayabaca, vedeva lo spirito del San Pedro "come la più bella ragazza del mondo con gonna scampanata. Bianca, bionda, capelli lunghi, occhi azzurri. Balla *huayno* a non finire. La gonna è bianca con striscie gialline, come le strisce del San Pedro. Lei risponde alle domande che le si fanno".
Celso Avendaño di Ayabaca mi disse che, al momento della visione, lo spirito del San Pedro "gli si presentava come un santo. Proprio come si disegna San Pietro, il primo papa. A volte si presenta una donna bella, con grandi trecce, come una ragazza *mochicha* (come nelle raffigurazioni degli antichi vasi). Altre volte si presenta la stessa pianta con fiori aperti. Possono essere fiori bianchi con cuore giallo o fiori bianchi con cuore rosso. I colori hanno molta importanza: rosso o giallo vuol dire che al San Pedro piace lavorare. Il colore pallido e giallo-verdastro è del San Pedro abbandonato, cioè una pianta selvatica. La pianta selvatica è meno potente di quella coltivata nel giardino perché questa è abituata a veder gente. Gli spiriti della pianta selvatica e di quella coltivata sono diversi; infatti la pianta selvatica può far vedere mostri come draghi che sputano fuoco o combinazioni dei colori dell'arcobaleno (l'arcobaleno ha significato infausto). Lo spirito del San Pedro selvatico si presenta talvolta come drago, o coccodrillo, o come un serpente enorme".

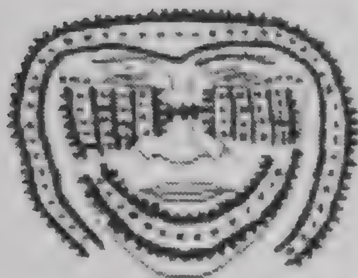
Che cosa vede lo sciamano mediante l'azione dello spirito del San Pedro? Riassumiamo schematicamente qui sotto:
1- spiriti tutelari di luoghi di potere (laghi, montagne, fiumi, rocce, antiche rovine o cimiteri) a fini difensivi o propiziatori;



*Antropològicas*, Lima, Publ. Inst.Riva Aguero, n° 58A:139-149.

DOBKIN M., 1969c, Fortune's malice: divination, psychotherapy & folk medicine in Peru, *J.Am.Folk.*, 82:132-141.

DOBKIN M., 1979, Los Alucinògenos de origen vegetal y la religiòn de los Mochicas, *Cielo abierto*, 2, n° 5, Lima.



**86**

FRIEDBERG C., 1959, Rapport sommaire d'une Mission au Pérou, *J.Agric.Trop.Bot.Appl.*, 6:439-450.

FRIEDBERG C., 1960, Utilisation d'un cactus à mescaline au Nord du Pérou, *Proceed.6° Intern.Congr.Anthrop.Ethnol.Sci* 2:21-26.

FRIEDBERG C., 1963, Mission au Pérou. Mai 1961- Mars 1962, *J.Agric.Trop.Bot.Appl.*, 10:32-52, 245-258, 344-386.



Esposizione di San Pedro in un mercato.

Un curandero prepara un decotto con il San Pedro.

2- spiriti di piante "di potere", allucinogene o medicinali, o semplicemente pericolose a causa dello spirito che in esse risiede, a scopi terapeutici o di difesa;
3- le entità sovrannaturali responsabili delle malattie: spiriti che agiscono autonomamente o in seguito alle operazioni di *maleros*;
4- i responsabili materiali dei malefici (*daños*): i *maleros* e gli oggetti da questi usati per indurre i malefici;
5- i *remedios*: le piante percepite come fonte di potere terapeutico indicate dallo spirito del San Pedro, dell'Inca, ecc.;
6- i responsabili di furti, assassini, tradimenti o altre azioni dannose o socialmente riprovevoli;
7- i luoghi dove sono occultati tesori, cadaveri, ecc.;
8- le condizioni e lo stato presente di persone lontane;
9- la qualità intrinseca, benefica o malefica, degli oggetti di potere (aste, spade, pietre, manufatti antichi, ecc.) che, al pari delle piante sacre, hanno una propria controparte spirituale che si presenta in varie figure sotto l'effetto del San Pedro.

Come risulta da questo elenco, funzione terapeutica e divinatoria si assommano nell'unica persona del *curandero* e di entrambe è garante lo spirito della pianta sacra, in quanto permette la *vista en virtud*, la percezione dei poteri del mondo mitico. Senza la capacità di vedere oltre le apparenze fisiche delle cose non si è sciamani e, data la funzione della pianta psicotropa nel ruolo tradizionalmente svolto dallo sciamano, il San Pedro è detto comunemente il *maestro de los maestros*.

### *Riti e formule di raccolta, preparazione, assunzione del San Pedro*

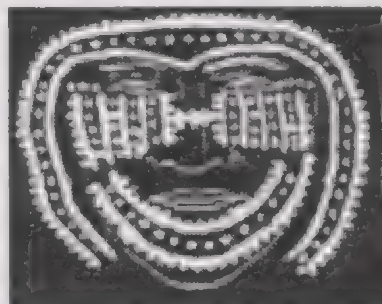
Dato il carattere non-esaustivo del presente saggio, dobbiamo limitarci ad offrire una serie di informazioni essenziali sulle operazioni rituali che presiedono alla raccolta, preparazione e assunzione del San Pedro, rimandando per una trattazione più completa al nostro lavoro (Polia 1988:50-64).

***Riti e formule di raccolta***: la raccolta della pianta è effettuata

FRIEDBERG C., 1976, L'imaginaire dans les thérapeutiques populaires. Proposition de quelques thèmes de réflexion à travers l'example du complexe thérapeutique huancabambin (Sierra de Piura au Nord du Pérou), *Actes 42° Congr.Intern.Americ.*, :427-443, Paris.

FUNG PINEDA R., 1969, Las Aldas: su ubicaciòn dentro del proceso històrico del Peru antiguo, *Dédalo*, 5:9-10.

GONZALEZ HUERTA I., 1960, Identificaciòn de la mescalina contenida en el Trichocereus pachanoi (San Pedro), *Rev.Viernes Médico*, 11:133-137, Lima.



secondo precise prescrizioni rituali; infatti, non si tratta della raccolta di una qualunque specie medicinale, ma di una pianta per eccellenza sacra in quanto abitata da uno spirito, e dalla disposizione corretta di chi la raccoglie dipende, fra l'altro, il corretto svolgimento della sessione terapeutica e la buona disposizione da parte dello spirito della pianta a parlare allo sciamano, rivelandogli le cause sovrannaturali e i rimedi. Gli elementi rituali generalmente osservati dai *curanderos* sono i seguenti:

1. Osservazione del tempo propizio alla raccolta del San Pedro in accordo con le fasi lunari, in quanto il potere della pianta ha diretta relazione con la luna, e in concomitanza con certe ore del giorno o della notte e con certi giorni (specialmente il venerdì e il martedì, i giorni "magici" del folklore spagnolo).
2. Osservazione del luogo in cui viene effettuata la raccolta della pianta: in genere la pianta selvatica è considerata più forte - ed anche più pericolosa da usare - di quella coltivata. Alcuni *curanderos* preferiscono coltivare il San Pedro per "abituarlo alla presenza dell'uomo", altri preferiscono usare il San Pedro spontaneo. Il San Pedro che cresce in luoghi di potere è saturo della *virtud* e degli influssi di quei luoghi che determineranno e influiranno a loro volta sul carattere della visione. La pianta che cresce in luoghi prossimi a zone disboscate mediante incendio, o esposte comunque alla vista di fuochi, è priva di potere in quanto il fuoco *arranca el poder*, "distrugge il potere" della pianta. Il divieto di usare fuochi persiste nella fase di preparazione della bevanda rituale, durante lo svolgimento della sessione terapeutica, o *mesada*, o nelle 24 ore seguenti.
3. Osservazione del numero di nervature (*vientos*) del cactus, in base a criteri di numerologia simbolica che variano da *maestro* a *maestro* con alcuni elementi comuni: importanza del numero sette e nove; relazione tra potere della pianta e numero di costolature per cui il primo è maggiore quanto maggiore è il numero delle costolature; importanza del *San Pedro de cuatro vientos*, ritenuto particolarmente potente, forse a causa della sua rarità.
4. Osservazione della specie di San Pedro in base alla presenza o assenza di spine: il San Pedro *légitimo* ha spine assai minute, il *gigantòn*, o *aguacolla* ha spine lunghe e da alcuni *curanderos* è scartato.
5. Preparazione rituale della persona che raccoglie il San Pedro: osservazione della *dieta*, cioè del tabù che riguarda certi alimenti e l'uso del sesso in un periodo variabile che precede la raccolta. Oggi queste prescrizioni non sono più seguite dall'unanimità dei *curanderos*. Proibizione alla donna mestruata di raccogliere la pianta.
6. Purezza rituale dello strumento usato per il taglio: il coltello non deve aver tagliato aglio, cipolla; non deve essere contaminato dal grasso di maiale; dal pepe rosso; dal sale; dal sangue umano e animale.
7. Offerte rituali (*pagos*) che contemplano l'uso di profumi; di zucchero; miele; polvere di mais bianco; talco; alcool di canna, allo spirito della pianta col fine di espiare la morte della stessa e propiziarne il favore.
8. Formule propiziatorie recitate, o cantate, durante il taglio della pianta mediante le quali si chiede allo spirito del San Pedro di assistere il *curandero*, concedendogli una chiara visione delle cause e dei rimedi ai mali e di astenersi dal danneggiare col suo potere la mente del *curande-*

GUTIERREZ NORIEGA C. & G. CRUZ SAN CHEZ, 1947, Alteraciones mentales produ cidas por la Opuntia cylindrica, *Rev.Neuropsiq.*, 10:422-468, Lima.

JORALEMON D., 1984, Symbolica Space and Ritual Time, *San Diego Mus.Man Ethnic Technol.Notes*, 19:1-24.

KARSTEN R., 1926, *The Civilization of the South*





*American Indians with special reference to magic and religion*, London & New York.

LARCO HOYLE R., The Mochica, *Handbook of South American Indians*, 2, The Andean Civilizations, Bureau of American Ethnology, Bullettin 153, Washington.

LEETE E., 1959, The Alkaloids of Datura, in: A.G. Avery et al. (Eds.), *Blakeslee: the Genus Datura*, New York, 48-56.

LOPEZ AUSTIN A., 1980,

*ro* e dei suoi pazienti.
Riportiamo, a mo' di esempio, qualcuna di queste formule. Celso Avendaño di Ayabaca: «Ti addolcisco con questo vino e queste cose dolci, affinche tu sia dolce, allegro e contento e non mi faccia piangere (...) Ti offro profumo ("Agua Florida") a mezzogiorno, alle dodici del giorno».
Concepciòn Guerrero de Palo Blanco: «Facciamo offerte a questo San Pedro affinché non permetta che qualcuno ci danneggi magicamente, per poter parlare a tutta la mia gente. Così pure per questa ora ti taglio, *San Pedrito*, affinché tu mi parli e mi liberi nei miei sogni e nei miei lavori, ti offro questa Agua Florida (un profumo). Per questa ora e questo momento io ti taglio affinché mi dica tutta la tua verità e mi resti stampata in petto per questo momento».

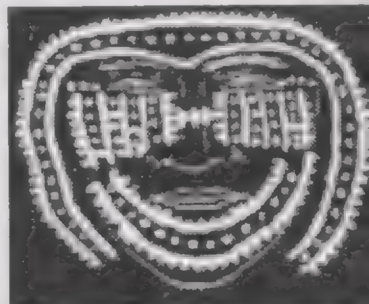
***Riti e formule di preparazione***: la preparazione del San Pedro presenta i seguenti elementi rituali:
1. Osservazione del tempo propizio alla preparazione: in genere si preferisce il tramonto o le ore seguenti il mezzogiorno; preferiti sono pure i giorni di martedì e venerdì.
2. Purezza rituale del recipiente usato per contenere il San Pedro: per esso valgono gli stessi tabù esposti parlando del coltello usato per il taglio.
3. Gesti: croci tracciate con la spada rituale sulla pentola nella quale è stato posto nell'acqua il cactus. Oggetti apotropaici posti a protezione del recipiente, affinché non vi si introducano influssi nefasti di *maleros* allo scopo di *oscurecer la vista* del *curandero*: aste di legni magici, come la *chonta* o il *hualtaco* (Loxopterigium hualtango), disposti in croce sull'imboccatura del recipiente.
4. Eventuale aggiunta al San Pedro, tagliato in fette, di profumi o di altre erbe. Talvolta vengono aggiunte le *purgas* - licopodiacee d'altura con potere emetico o fortemente purgante - per fini catartici (il vomito espelle il maleficio) o le *mishas*, Brugmansie che potenziano l'effetto del San Pedro.
5. Proibizione di far traboccare fuori dal recipiente l'acqua di cottura: il contatto con le braci spezzerebbe il potere della pianta.
6. Osservazione del tempo di cottura variabile fra le tre e le sette ore, o di un numero variabile di evaporazioni e di aggiunte d'acqua. Anche in questo caso il simbolismo numerico gioca un ruolo importante.
7. Qualificazione della persona preposta alla preparazione del San Pedro: il *maestro* o un suo aiutante. È interdetta la presenza di profani.
8. Recitazione di formule propiziatorie.
Ecco una di tali formule: «Nell'ora (propizia) iniziamo a cucinare la *huachuma* per questo momento e ci dica la verità e non ci abbandoni mai su un cattivo cammino, che ci accompagnino coi loro spiriti San Pietro e San Paolo».

***Riti e formule di assunzione del San Pedro*** - Nella distribuzione del San Pedro, che viene bevuto dal *maestro* e dai presenti - a eccezione di quelli che presentano disturbi nervosi - si notano i seguenti elementi rituali:

*Cuerpo humano y ideología*, 2 vols., UNAM, México.

OSTOLAZA C., 1984, Trichocereus pachanoi Br. & R., *Cactus & Scucculent J.*, 56:102-104.

MARIATEGUI J. & M. ZAMBRANO, 1959, Acerca del empleo de drogas alucinògenas en el Peru, *Rev.Neuropsiq.*, :27-34, Lima.
OTERO PEDRAYO R., 1979, *Historia





*de Galiza*, 2 vols., Madrid.
POISSON J., 1960, The presence of mescaline in a Peruvian Cactus, *Ann.Pharm.Fr.*, 18:764-765

POLIA M., 1987, Teoria e pratica terapeutica nel Curanderismo nord-peruviano, in: V. Lanternari (Ed.), *Medicina, magia, religione*, Roma.

POLIA M., 1988, *Las lagunas de los Encantos. Medicina tradicional andina del Peru septentrional*, Lima.

RAMIREZ J., 1970, *Acuarelas Huancabambina*

1. La persona che ha preparato il San Pedro deve poi distribuirlo.
2. La distribuzione avviene usando un unico bicchiere e facendolo passare in giro in senso orario o "solare": da sinistra a destra, riempiendolo di nuovo dopo che ognuno dei presenti ha bevuto la sua dose.
3. Il numero delle dosi (e dunque dei giri di distribuzione) che è in genere di tre bicchieri o meno riempiti dal *maestro* o su sua indicazione.
4. Frase augurale pronunciata da chi beve all'indirizzo del vicino che berrà dopo di lui: *salud*, o simili. Frequentemente chi beve si segna previamente col segno della croce. A volte si augura *salud* al vicino e al *maestro*.
4. Invocazione propiziatoria alla *virtud* (spirito) della pianta che, con poche varianti, presenta due elementi fondamentali: la richiesta di una visione chiara e lo scongiuro di non danneggiare nessuno.

Riportiamo qualcuna di tali formule pronunciate all'atto di distribuire il San Pedro.

Celso Avendaño: «Il mio San Pedro è di sette primavere, di sette virtù, di quattro nervature, di dodici aurore e con lui mi accingo a curare tutti coloro che lo berranno, perché si curino delle loro malattie di qualsiasi tipo esse siano, affinché scompaia la loro cattiva sorte, le tristezze da loro, dal loro bestiame, dalle loro coltivazioni e semine, dai loro famigliari e da tutto. Permettimi, signore, di brindare questa coppa coi miei compagni. Salute!».

Ramòn Carrillo di Pasapampa, Huancabamba: «Nel nome di Dio (e) onnipotente, San Pedro benedetto portiere del cielo io ti bevo per la santa virtù e per la santa benedizione che Dio ci ha dato. Mi curerai, mi libererai da ogni *cajadura*, da ogni *suchadura* (disturbi prodotti dall'azione degli *encantos* di luoghi di potere) e mi darai sollievo e curerai da intorpedimenti e colpi di freddo di qualche *viento* (vento, ma anche spirito che trasmette il proprio influsso col vento), di qualche *cajo* (*cajadura*), nel nome di Dio onnipotente e della Vergine santa miracolosa, Croce di Chalpòn, Vergine potente del Cigno, Gesù Nazareno di San Pablo e Signore dei miracoli, Signore dell'umiltà del porto di Sechura. Bevo il *remedio* (il San Pedro) nel nome di Dio (e) onnipotente ... che oggi ci illumini e ci allucini, con il permesso e la benedizione di nostro signor Gesù Cristo. Salute!».

Un maestro di Salalà, Huancabamba: «Erbe buone... buon San Pedro, buoni spiriti ausiliari (*compactos*) in buone ore. San Pedro buono togli l'oscurità (*despeja*) e schiarisce, concentrati nel nostro cuore, nelle nostre ossa, concentrati nel nostro cervello, nella nostra carne, concentrati, erba buona... San Pedro bello, con la tua bella erba concentrati e che (io) possa vedere questi bei signori che si trovano qui con la tua bella visione».

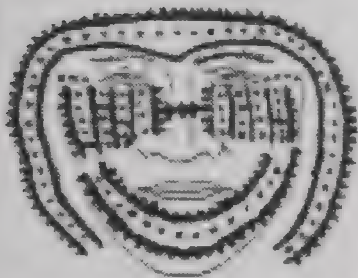
### *Conclusioni*

Il *curanderismo* andino del Perù settentrionale, nonostante il processo di deculturazione che interessa, a vari livelli e con maggiore o minore intensità, le comunità autoctone rurali, anche a causa


*s*, Piura.

RODRIGUEZ SUY SUY V.A., 1970, La medicina tradicional en la Costa Norte del Peru Actual, *Actas 39° Congr.Americ.*, 5, 3e, Lima.

ROTONDO H., 1942, Fenomenología de la intoxica ciòn mescalínica y analísi funcional de pensamiento en su decurso, Tesis Laurea, Facult.Médicina, UNMSM, Lima.




SAFFORD W.E., 1920, Daturas of the Old World and New, *Ann.Rep.Smiths .Inst.* 537-567.

SATINA S. & A.G. AVERY, 1959, A review of the taxonomic history of Datura, in: A.G. Avery et al. (Eds.), *Blakeslee: the Genus Datura*, New York, :16-47.

SCHULTES R.E. & a. HOFMANN, 1983, *Botanica e chimica degli allucinogeni*, Cesco Ciapanna, Roma.

SIGNORINI I. & L. TRANFO,

dell'isolamento geografico di alcune di esse, presenta ancora un quadro in cui sono riconoscibili elementi originari accanto ad elementi d'importazione. Tra questi ultimi occorre menzionare non solo gli evidenti influssi dell'universo religioso cristiano - sebbene reinterpretato parzialmente dall'uomo andino -, ma anche le influenze, talvolta meno evidenti, provenienti dalla diffusione del folklore magico spagnolo che si diffondeva parallelamente (e nonostante) l'evangelizzazione. Sebbene Dio non intervenga direttamente originando le malattie, tranne in alcuni casi delle *enfermedades de Dios* come conseguenza di colpe commesse, tuttavia la sua presenza è continuamente sentita dal *curandero*: è Dio che "dà il permesso" di curare, di vedere attraverso il San Pedro; è Dio che protegge *curandero* e pazienti dai colpi dei *maleros* che hanno il diavolo come *compadre*; è Dio che dette la prima volta la sua benedizione alla pianta sacra; in nome di Dio comincia la cerimonia terapeutica della *mesada*; il crocefisso, assieme alle immagini della Vergine e dei santi sono spesso presenti sull'altare (*mesa*) del *maestro*, ecc. Con ciò il ruolo del *curandero* resta, nella cultura andina, nettamente separato dal ruolo del prete cristiano. Non di rado esso viene sentito alternativo e antagonista al ruolo del prete e del dottore della medicina ufficiale nel senso polemico d'un recupero dell'identità culturale autoctona. Di fatto il *curandero* non è sovrapponibile comunque al prete per tutto ciò che si riferisce al culto di Dio e dei santi, così come il ruolo del prete non è sovrapponibile a quello del *curandero* andino per quel che concerne il controllo delle forze del mondo mitico tradizionale. In altre parole: l'evangelizzazione non ha potuto estirpare dalla coscienza del *campesino* la fede negli *encantos* che popolano il mondo, sentito tradizionalmente come un essere animato da potenze che determinano i fenomeni che accadono nel mondo visibile. L'azione degli *encantos* nella vita quotidiana non è sentita meno drammaticamente per il fatto di credere in Dio sicché il ruolo del *curandero*, interprete e intermediario fra uomo e spiriti, resta insostituibile ai fini della sopravvivenza dell'identità culturale indigena e dell'equilibrio psichico e sociale del singolo e della comunità.

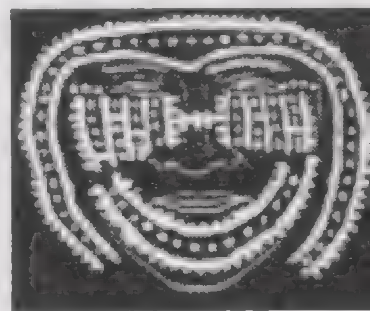
Il *curanderismo* andino presenta ancora viventi i tratti fondamentali che tradiscono la sua continuazione da uno sciamanesimo antico: raggiungimento dell'estasi (o trance) per mezzo di sostanze psicotrope; estasi, o trance, finalizzata al raggiungimento di fini divinatori o terapeutico-divinatori (diagnosi sciamanica); ruolo dell'operatore come intermediario fra i tre mondi; fede nella possibilità d'intervento di forze immateriali, che animano il mondo visibile, a seguito di operazioni di evocazione, o propiziazione, o per autonomo volere delle stesse; ruolo degli spiriti ausiliari (*compactos*) che assistono il *maestro* permettendogli di "vedere", difendendolo dall'azione contraria di spiriti ausiliari di operatori negativi; pratiche terapeutiche sciamaniche di "estrazione" del male, inteso come effetto di un *contagio* sovrannaturale, dal corpo del malato e di "fissazione" del *contagio* su un oggetto appropriato; ruolo e natura degli oggetti di potere usati a fini terapeutici e difensivi; ruolo del digiuno e del canto.

Per ciò che si riferisce alle pratiche terapeutiche, queste consistono


1979, Las enfermedades. Clasificaciòn y terapias, in: I. Signorini (Ed.), *Los Huaves de San Mateo del Mar. Ideología e Instituciones sociales*, México, INI, :177-213.

SHARON D., 1972, The S.Pedro Cactus in Peruvian folk healing, in: P. Furst (Ed.), *Flesh of the Gods*, New York, :114-135.

SHARON D.,




1979, A Peruvian Curandero's seance: Power and Balance, in: D.L. Browman & R.A. Schwartz (Eds.), *Spirits, Shamans and Stars*, The Hague, Paris & New York, :223-232.

SHULGIN A., 1979, Phenethylamines, *J.Psyched.Drugs*, 2:42.

TOBOADA CHIVITE X., 1972, *Etnografía Galega, cultura espiritual*, Vigo.

TOWLE M., 1961, The Ethnobotany of pre-columbian Peru, *Viking*

essenzialmente nelle:

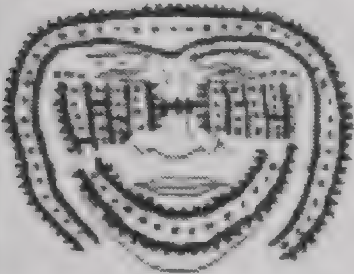
1. *limpiada*, o *limpia*, cerimonia di estrazione del *contagio* dal corpo del malato mediante strofinazione con verghe e oggetti di potere. La *botada*, o *despacho*, consiste nell'eliminazione rituale del *contagio* che viene "estratto" dagli oggetti usati per la *limpiada* e inviato alla terra, alla notte, alle acque dei laghi sacri;
2. *limpia de cuy*, cerimonia di estrazione del *contagio* mediante strofinazione con un porcellino d'india, o *cuy*, alla quale seguono, in genere, pratiche di divinazione mediante extoscopia;
3. *chupada*, o suzione del paziente effettuata dal *curandero* che ha nella bocca tabacco - o altre specie vegetali - assieme a profumi. La *chupada* termina anch'essa con la *botada*;
4. *purgas*, provocazione del vomito e/o diarrea mediante la somministrazione di sostanze vegetali allo scopo di eliminare, attraverso le deiezioni, il corpo dai *contagios* provocati da *maleros* che, si ritiene, si fissano nello stomaco;
5. bagni rituali nei laghi sacri con funzione catartico-propiziatoria;
6. *llamada de la sombra*, richiamo della *sombra* nei casi in cui questa sia stata "rapita" da un'entità sovrannaturale come conseguenza di uno spavento (*susto*) o per opera di un *malero* che, mediante evocazioni (*citaciones*), ha "estratto" la *sombra* dal corpo della vittima.

Per una trattazione più approfondita cfr. la nostra opera (1988:103-118), e annessa bibliografia.

*Fund Publ.Anthrop.*, 30, N.Y.

WASSEN S.H., 1979, Was Espingo of Psychotropic and Intoxicanting importance for the Shamans in Peru?, in: D.L. Browman & R.A. Schw artz (Eds.), *Spirits, Shamans and Stars*, The Hague, Paris & New York, : 55-62.

WEITLANER R.J., 1961, La ceremonia llamada levantar la sombra, *Rev.Méx.Est.Antrop.*, 17:67-95.







Monolito di Samanga, Ayabaca; Rappresenta molto probabilmente il cactus del San Pedro;

# REALTA' VIRTUALE E AUTOGESTIONE DELLA COSCIENZA

**Marco Margnelli** (Milano, Italia), neurofisiologo e psicoterapeuta. Presidente della SISSC.





Un approccio sistematico agli stati di coscienza e alle "Realtà Virtuali". Queste sembrano essere per l'occidente le nuove frontiere per la stimolazione di stati alterati di coscienza, alterazioni non più ottenute attraverso sostanze psicoattive chimiche o vegetali , ma attraverso l'impiego dell'elettronica. Si apre un enorme campo di ricerca le cui applicazioni pratiche non tarderanno ad essere alla portata di tutti.

Per molti lo sviluppo della tecnologia della cosiddetta realtà virtuale rappresenta la concreta realizzazione di alcune delle tensioni ideali e delle aspirazioni più vivaci di questo secolo. Il cosiddetto cyberspazio viene visto come il punto d'arrivo naturale delle tensioni filosofiche, politiche e religiose che hanno caratterizzato gli anni '60 e '70; viene presentato come la risposta tecnologica a un bisogno di interiorità e di autocoscienza che è stato rivelato dal successo delle sostanze psichedeliche, ma che non è stato soddisfatto con la demonizzazione delle droghe; viene salutato come il più consistente e concreto passo in avanti verso la conoscenza del Sé che l'uomo abbia compiuto nel corso della sua storia.

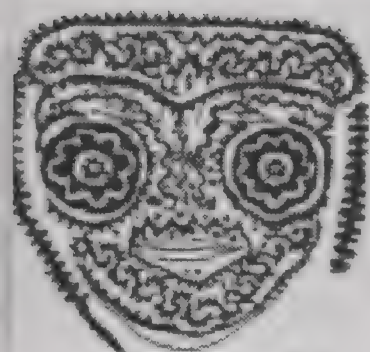
Tra i più entusiasti sostenitori di tali punti di vista si trova Timothy Leary che in uno scritto del 1988 e in un'intervista del 1990 (1,2) collega tra loro la sua esperienza umana di scienziato accademico, quella di

"philosopher in action" e quella di eretico criminale con l'antico, profondo e indistruttibile mito neoplatonico della conoscenza del Sé.

Poiché Leary e molti di coloro che ne condividono le idee ritengono che la realizzazione di questo mito filosofico-religioso (il quale, per inciso, ha caratterizzato tutto il pensiero tardoantico e non solo quello neoplatonico, ed è vigorosamente sopravvissuto alla caduta dell'ecumene romana fino ai giorni nostri) passi attraverso l'autocoscienza della coscienza, è lecito chiedersi come e se la tecnologia della realtà virtuale potrebbe/potrà regalare all'uomo il raggiungimento di un traguardo così ambito, così elevato, così prezioso.

La verifica di questa potenzialità deve collegare tra loro idee ed eventi prodottisi nel corso dei tempi (e quindi non solo in epoca recente), nei più disparati settori delle conoscenze, che hanno poi finito per convergere su un unico punto: la coscienza.

Così le discipline mistiche (specie quelle orientali) hanno prodotto un *know how* per i cambiamenti della coscienza che solo di recente è stato trasferito nell'ambito della neuropsicologia.



Così l'antropologia, studiando le pratiche religiose e terapeutiche degli sciamani, ha scoperto la centralità della coscienza nei sistemi di pensiero cosiddetti primitivi e l'importanza della tecnologia per indurne i cambiamenti.

Così la filosofia, studiando la coscienza, ha scoperto la relatività dei sensi e ha dovuto revisionare l'epistemologia (costruttivismo).L'informatica, esasperando la logica formale (scienze della programmazione e linguaggi informatici) ha rivelato la convenzionalità del sapere, della cultura e dell'informazione più di quanto tali concetti, già formulati in ipotesi nel passato, avessero influenzato il concetto di coscienza.



Così lo studio approfondito di certa psicopatologia (fobie e nevrosi) ha rivelato l'incredibile importanza della soggettività e la complessità dei collegamenti analogici che si verificano nei territori interni.

Così l'ipnosi si è dimostrata lo strumento più efficace per manipolare l'impasto intimo della soggettività.

E, infine, la psicologia religiosa sta dimostrando che il binomio soggettività/emozione è la chiave di volta non solo dell'immaginario spirituale individuale, ma anche di quello quotidiano, di quello spicciolo che, ad ultimo, è anche quello col quale i singoli hanno continuamente a che fare. La realtà virtuale è, al tempo stesso il prodotto naturale (ma anche casuale) di parte di queste scoperte e il terreno sul quale verranno dimostrate/divulgate nella coscienza di massa.

La realtà virtuale indirizzerà verso uno sbocco "laico" piuttosto che "mistico" il concetto di esplorazione dello spazio interiore, da sempre appannaggio delle religioni.

Di fatto, il mito della gestione degli spazi interni deve essere stato anche alla base della progettualità di coloro che hanno messo a punto la tecnologia cyberspaziale.

## *Lo spazio interno*

Allo stato attuale, noi "subiamo" passivamente i nostri stati di coscienza: siamo svegli, siamo attenti, dormiamo o sogniamo. La mag-

gior parte di noi resta confinata a vita in questo schema di passività anche se avverte, talvolta, il desiderio o la necessità di accedere allo spazio interno e lo fa in modo primitivo o artigianale guardando la televisione o leggendo un libro. Solo occasionalmente "manipola" in modo più rude, per gioco o per piacere, lo stato di veglia, bevendo dell'alcol o assumendo delle droghe.

Pochi altri, praticando varie tecniche di rilassamento, la meditazione o l'autoipnosi, aggiungono al soddisfacimento di un bisogno latente, anche una pratica autocognitiva e un comportamento autoesplorativo. Pochissimi altri, infine, tentano di gestire lo stato di sonno o quello di sogno, p.es., tentando di acquisire la consapevolezza di star sognando (e cioè conservando la coscienza della veglia durante il sogno) oppure di pianificare il contenuto dei propri sogni (e cioè di acquisire la capacità di autogestire la coscienza onirica).

Traducendo tutto ciò in termini di spazio, si può dire che, nel corso dei secoli noi abbiamo impoverito il territorio della coscienza, abbiamo ridotto l'estensione dello spazio interno e abbiamo recintato accuratamente certe aree per evitare sconfinamenti e invasioni.



Progettare di riappropriarsi dell'intera coscienza significa, allora, acquistare autocoscienza della coscienza e cioè tentare, per l'ennesima volta, di conoscere noi stessi.

Ma cosa e come sarebbe possibile gestire/autogestire mediante le tecnologie della realtà virtuale?

La coscienza vigile, come per primo nella cultura psicologica occidentale ha affermato William James, non è un "unicum" compatto e monolitico. In realtà, accanto alla coscienza della veglia, rigorosamente educata ad un solo modo di funzionamento, coesistono numerose altre coscienze, la cui esperienza diretta rivelerebbe, a chi le sperimenta e le interpreta correttamente, l'estensione dell'essere, l'ampiezza della mente, le potenzialità della fantasia, la vera natura del Sé e molto altro ancora, così come dicono le tradizioni (come, p.es., l'acquisizione di poteri "magici" o il contatto con la divinità).



La realtà virtuale, dunque, è potenzialmente una tecnica di autoconoscenza là dove permetterà di provare dentro sé stessi l'esperienza di altri stati della coscienza.

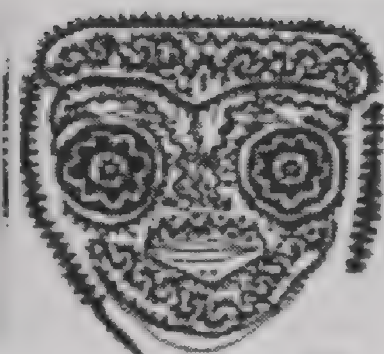
Finora è stata percepita e divulgata come una cinematografia a tre dimensioni sensoriali (vista, udito e tatto) ed è certo che la prima commercializzazione sarà indirizzata in tal senso.

E tuttavia, come accadde ai consumatori di sostanze psichedeliche la consapevolezza (sempre conservata durante l'esperienza) che qualche microgrammo di un composto chimico può cambiare completamente i propri rapporti con la sensorialità e con la propria mente, così anche un'esperienza virtuale potrà indurre qualcuno a interrogarsi sull'epistemologia, sulla realtà della realtà, sul valore della soggettività rispetto all'oggettività, sulla convenzionalità del mondo di riferimento, e così via. Verso tutti i temi cari alla controcultura spirituale e filosofica di tutti i secoli.

La realtà virtuale sarà un software interclasse.

Gli stati da esplorare saranno molti e non ho la minima idea di come possa essere costruito un simile software, se sui dati soggettivi







dell'utente, che desidera "rivivere" un'esperienza già vissuta (p.es., una *near death experience*, oppure una *out of body experience*) oppure se la semplice allucinazione di un'esperienza di volo potrà cambiare le aspettative di vita di una casalinga.
Credo che se gli scrittori, manipolando la fantasia dei loro lettori (così come è sempre stato dai tempi di Omero) sono in grado di modificare alcuni aspetti della coscienza consensuale della veglia, allora la realtà virtuale avrà potenzialità maggiori e più dirompenti.

Credo che se le prime richieste di esperienze virtuali riguarderanno atti sessuali compiuti con celebri attrici o avvenenti attori, l'importante sarà quanto tale esperienza allucinatoria potrà modificare lo spazio interno del consumatore.

Credo che tutte le polemiche che si sono sviluppate sulla liceità e sull'utilità di distribuire a tutti allucinazioni più verosimili di quelle che già distribuiscono la televisione, il cinema o le pornocassette siano già state fatte, in passato, in occasioni quali l'invenzione dei fratelli Lumière o la pubblicazione delle opere di James Joyce o di Henry Miller e che, per l'ennesima volta, distolgano l'attenzione dal fatto che l'orgasmo è uno stato altro di coscienza e che la sua fruizione completa e approfondita, libera e appagante, dovrebbe far parte del benessere umano.

Ce ne sarà per tutti i gusti e coloro che vorranno entrare nel gruppo dei neoplatonici o degli gnostici saranno, come al solito, pochi.

## *Il software mentale*

Ma vediamo su quali conoscenze di software mentale si può già fare affidamento per cominciare a rendere reale la realtà virtuale.

Lo stato di coscienza ordinario (che Charles Tart definisce, appropriatamente, *lo stato di coscienza della realtà consensuale*, 3) "non è qualcosa di naturalmente compatto e invariabile, ma, al contrario, è il frutto di una maturazione psicologica altamente complessa che ha dato luogo a uno strumento specializzato per far fronte all'ambiente, alla società, alla famiglia e a tutto ciò che rappresenta la parola "vivere". Tale

strumento è utile e funzionale per molte cose, ma per altre lo è di meno o può, addirittura risultare pericoloso. Se si studia attentamente la coscienza ci si rende conto che essa può essere analizzata in molte parti, mentre al tempo stesso queste parti funzionano come un insieme strutturale: esse, cioè, formano un sistema. Mentre le varie componenti della coscienza possono essere studiate isolatamente, esse esistono in quanto parti di un sistema complesso, la coscienza, e possono essere comprese completamente soltanto quando si veda questa funzione nell'interezza del sistema" (3).

Le componenti più importanti della coscienza sembrano essere:
a) la consapevolezza, intesa come *attenzione/consapevolezza* e come *consapevolezza di essere consapevoli*;
b) un certo numero di *strutture* psicofisiologiche, neuropsicologiche e psicologiche, che possono essere anche definite *strutture/ funzioni/sottosistemi*, relativamente permanenti della mente/cervello che elaborano le informazioni trasformandole in vari modi.

Secondo Tart, "alla luce delle conoscenze psicologiche attuali sono dieci i principali sottosistemi che presentano importanti variazioni nei vari stati di coscienza conosciuti:
1) *esterocezione*, percezione dell'ambiente esterno;
2)*enterocezione*, percezione dell'ambiente interno, di ciò che il corpo sente o fa;
3) *elaborazione* delle informazioni sensoriali in ingresso (input) e cioè selezione e astrazione automatizzata dei segnali sensoriali in modo da percepire soltanto ciò che è "importante" per i nostri standard personali o culturali (la realtà consensuale);
4) *memoria*;
5) *subconscio*, inteso come il classico inconscio freudiano, con l'aggiunta di molti altri processi psicologici che hanno luogo al di fuori del nostro stato di coscienza ordinario ma che possono divenire direttamente consci in vari stati di coscienza alterati;
6) *emozioni*;
7) *valutazione e decisione*, ovvero le nostre capacità e abitudini valutative e cognitive;
8) *senso di spazio/tempo*, la costruzione del tempo e dello spazio psicologici e la collocazione di eventi nei loro ambiti;
9) *senso di identità*: quella qualità che quando è aggiunta alla esperienza la rende esperienza personale invece che mera informazione;
10) *output motorio*, ovvero output muscolare e ghiandolare verso il mondo esterno e/o il corpo" (3).

Tali strutture (o sottosistemi) richiedono una certa quantità di attenzione/consapevolezza per la loro attivazione.L'attenzione/consapevolezza agisce come *energia psicologica* in questo senso. La maggior parte delle tecniche per controllare la mente sono modi per aumentare o diminuire o spostare le energie attenzione/consapevolezza e altri tipi di energie tesi ad attivare strutture desiderate (caratteristiche, capacità, atteggiamenti) e disattivare strutture non desiderate.

E' quindi manipolando l'attenzione/consapevolezza che si può iniziare a cambiare i propri stati di coscienza e incominciare a esplorare lo spazio interno.



"La coscienza ordinaria (e molti altri dei cosiddetti stati alterati di coscienza naturali, eccettuati il sonno e il sogno) vengono *stabilizzati* (o mantenuti) attraverso quattro tipi di processi di stabilizzazione:
1) *una stabilizzazione per caricamento*, processo per cui si mantengono l'attenzione/consapevolezza e altre energie psicologiche impegnate nelle strutture desiderate e abituali, caricandone pesantemente il sistema dell'individuo con i compiti appropriati;
2) *una stabilizzazione per feedback negativo*, correggendo il funzionamento di strutture/sottosistemi erranti quando si distaccano troppo dalla gamma normale che assicura la stabilità;
3) *una stabilizzazione per feedback positivo*, rafforzando le attività e/o fornendo esperienze remunerativa quando le strutture/ sottosistemi funzionano nell'ambito dei limiti desiderati;
4) *una stabilizzazione per restrizione*, limitando la gamma di funzionamento delle strutture/sottosistemi la cui intensa azione tenderebbe a destabilizzare il sistema" (3).

Ne deriva che per cambiare uno stato di coscienza occorre fare due operazioni fondamentali:
"...1) applicare delle *forze disgreganti* e cioè intraprendere delle azioni psicologiche e/o fisiologiche che frantumino i processi di stabilizzazione sia interferendo con essi, sia sottraendo loro le energie di consapevolezza/attenzione o di altro tipo. Le forze disgreganti spingono le varie strutture/sottosistemi al limite della loro funzionalità stabile e poi oltre questa, distruggendo l'integrità del sistema e disgregando la stabilità della coscienza ordinaria come sistema.




2)applicare delle *forze strutturanti* che sono ancora azioni psicologiche e/o fisiologiche che stabilizzano le nuove strutture /sottosistemi in un altro equilibrio che è un altro stato di coscienza/sistema" (3).

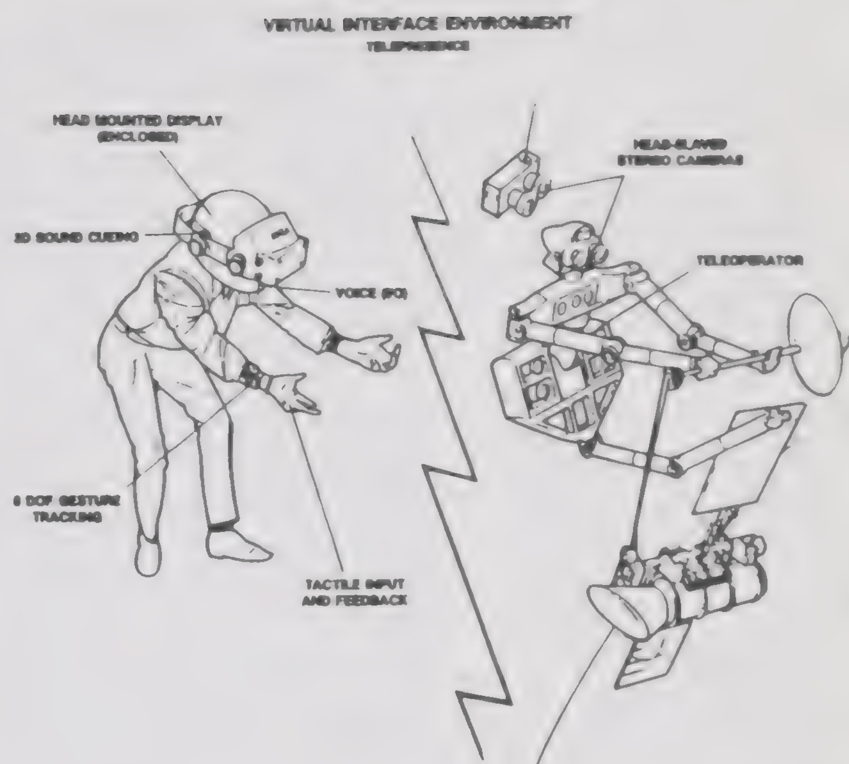
Nella cultura scientifica occidentale la tecnica per indurre un cambiamento di coscienza più studiata e meglio conosciuta (anche se non come sarebbe necessario e con molte riserve ideologiche) è la tecnica di induzione dell'ipnosi.

Chi la conosce e la pratica sa bene come essa è rigorosamente composta dai due procedimenti appena descritti (destrutturazione dello stato di coscienza di partenza e strutturazione di quello della trance) e conosce, quindi, il concetto di stato di coscienza come "sistema".

L'induzione dell'ipnosi è, dunque, lo schema fenomenologico più completo che possediamo (nel campo del software mentale occidentale) per indurre uno stato modificato di coscienza. Benché non siano per nulla ancora chiare la neuropsicologia e la neurofisiologia della trance ipnotica, è certo che ciò che succede nel cervello di un ipnotizzato è un riassetto di strutture/funzioni ripetibile, prevedibile e costante: quanto basta per riconoscere all'ipnosi un'identità e definirla uno stato di coscienza "discreto" (3). La trance ipnotica può anche costituire uno schema interpretativo per capire altri stati di coscienza spontanei (come, p.es. l'ipnosi da televisione, quella dei piloti d'alta quota, quella "da autostrada" o, addirittura l'estasi mistica) e fornire indicazioni per la costruzione del software mentale della realtà virtuale.

La lettura di un romanzo, nella prospettiva della gestione degli stati di coscienza, è uno stato di *pre-ipnosi* o di *trance ipnotica* leggera, in










tanto quanto l'attenzione/consapevolezza sono impegnate nel ricostruire i fatti, l'ambiente e le vicende psicologiche dei personaggi. L'esterocezione e l'enterocezione sono a livelli minimi di funzionamento. Memoria e subconscio sono impegnati nella percezione/ricostruzione/confronto della realtà immaginaria del testo. Il sistema emozionale è fortemente attivo in tanto quanto la lettura di un romanzo è una ricreazione emozionale. Valutazione e decisione personali sono disinvestite da attenzione/consapevolezza e vengono accettate le categorie di valutazione/volizione dell'Autore o dei personaggi immaginari. Anche il senso di tempo e spazio soggettivi sono aboliti e sostituiti da quelli dell'Autore o del testo. Il senso d'identità, invece, è fortemente impegnato sia per un continuo confronto con l'identità dell'Autore sia per una sostituzione d'identità con quella dei protagonisti della storia. L'output motorio è quasi nullo e quello ghiandolare modicamente attivo.

Tutti questi cambiamenti nei sottosistemi/strutture dello stato di coscienza ordinario (della veglia) avvengono grazie al trasferimento dell'attenzione dalla realtà ambientale a quella testuale.
Quanto più intenso è questo trasferimento energetico, tanto più profondo è lo stato di pre-trance.

Ne deriva che l'Autore deve essere capace di suscitare rappresentazioni interne molto intense, profondamente efficaci, psicologicamente avvincenti. Deve indurre il lettore a ricostruire (insisto a etimologizzare questa parola, perchè l'adattamento degli avvenimenti narrati nel testo alla realtà soggettiva del lettore è uno degli eventi mentali più importanti nelle esperienze della coscienza) in *neurolinguaggio sensoriale* (come direbbero i programmatori neurolinguisti e come verrà meglio spiegato più avanti) ciò che sta narrando. L'Autore, in altre parole, come l'ipnotista, deve riuscire a *fare allucinare* il cervello del destinatario della sua attività. Ma, a differenza dell'ipnotista, l'Autore impone una "realtà" allucinatoria completa, mentre il primo crea solo dei *contenitori esperienziali* lasciando alla soggettività dell'ipnotizzato la completa gestione dei dettagli.

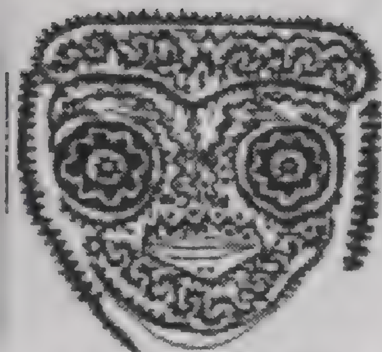
Equipaggiamento di base per l'utilizzazione della RV

L'Autore manipola solo indirettamente l'attenzione/consapevolezza, con una tecnica monodimensionale, mentre l'ipnotista può manipolare tutti i canali sensoriali in modo diretto.

È, questo, il punto cruciale della programmazione.
Si dovrebbe dire che (da secoli) l'Autore *tenta* di far allucinare il suo lettore, senza (per fortuna, forse) riuscirvi in modo completo. L'ipnotista, invece, ci riesce.

Ma, come si è detto, l'Autore spinge la descrizione di una situazione *oltre* la soggettività del destinatario, ottenendo un effetto parzialmente negativo. L'ipnotista, invece, creando dei contenitori esperienziali restituisce al destinatario la sua libertà interiore, perdendo il controllo psicologico e cognitivo dell'esperienza, ma recuperando un livello della comunicazione più raffinato ed incisivo.

Per essere concreti, se un ipnotista, in ipnosi, suggerisce all'ipnotizzato, di immaginare una spiaggia, l'ipnotizzato allucinerà la "sua" spiaggia e non già quella dell'ipnotista. Tale luogo immaginario sarà un contenitore esperienziale perchè l'ipnotizzato sentirà, vedrà e udrà ciò che sentiva, vedeva e udiva in "quella sua " spiaggia della memoria.





Se, poi, l'ipnotizzatore suggerisse direttamente qualche sensazione (come, p.es., "Odi il fruscio delle onde della risacca") il contenitore esperienziale diventerebbe anche un *contenitore sensoriale*.

La scoperta di queste regole dll'induzione ipnotica è relativamente recente: sono codificate come regole per la comunicazione interumana, valide anche nello stato di coscienza ordinaria.
Ciò è di particolare rilevanza se si considera la situazione di un "viaggiatore" nella realtà virtuale, che passerà da una realtà all'altra repentinamente, trovandosi nella realtà allucinatoria con lo stato di coscienza ordinario. Sarà dunque opportuno/necessario che i programmatori virtuali riservino l'inizio dell'esperienza alla canalizzazione dell'attenzione/consapevolezza verso il nuovo contenitore esperienziale,inducendo uno stato di pre-ipnosi che permetta un minimo riassetto del sistema-coscienza.

Anche per questa bisogna il software è già disponibile.
Si pensi alle videocassette autoipnotiche già da anni in commercio, nelle quali si vede, p.es., la base di un vortice di colore che ruota in senso aspirante e "ci attira dentro", mentre una musica cristallina e puramente armonica concentra l'attenzione uditiva su una sorta di "vuoto" musicale. In realtà virtuale la "terza dimensione sensoriale" ci farà avere anche il vissuto cenestesico di cadere veramente dentro il vortice e, quindi, la destrutturazione/ristrutturazione della coscienza sarà più rapida, efficace, sicura.

Nella realtà virtuale, come in ipnosi, le trame delle storie saranno fatte per allusioni, attraverso contenitori esperienziali che, forse, assomiglieranno ai media freddi di McLuhan, ad attivatori di esperienze immaginativo-simboliche che sappiamo da tempo essere state rifiutate dalla cultura consensuale della civiltà occidentale.

I programmatori di realtà virtuali potranno, senza sforzo, utilizzare il *Know how* ipnotico.

Quando le regole dell'induzione ipnotica (che come si è detto costituiscono la cosiddetta programmazione neurolinguistica) verranno

applicate nella stesura di un testo letterario, anche la scrittura verrà trasformata: l'Autore cercherà di calarsi nella realtà sensoriale del lettore, così come l'ipnotista deve saper fare conducendo una seduta di ipnosi terapeutica, cercherà di accorciare le distanze tra vedere e sentire, tra sentire e provare, tra udire e immaginare, mediante la creazione di contenitori esperienziali e contenitori sensoriali che stimolino la fantasia analogica, invece che usare il linguaggio verbale in modo, come direbbero di nuovo i programmatori neurolinguisti, digitale.

Questo modo di procedere penetra a fondo nella struttura della coscienza, arriva/crea uno stato di confine dove la memoria diventa sogno, dove il sogno diventa memoria collettiva, dove le esperienze sensoriali primogenie (intra-, peri- e neo-natali) divengono simboli archetipi universali. Raggiunge gli strati geologici sui quali poggia la coscienza ordinaria e cioè quelli che emergono solo nelle esperienze estreme (come p.es., nella *near death experience*, NDE, o radicali (come nei viaggi in acido, LSD, o con altre sostanze sufficientemente potenti come, p.es., la ketamina) ma che condizionano silenziosamente (ed a nostra insaputa) l'intera nostra struttura psicologica per il semplice fatto di essere alla base della coscienza, o meglio, delle coscienze (7).



Si pensi ora alla situazione di uno spettatore cinemetografico o televisivo. Lo stato di trance è somigliante a quello della lettura, ma la tecnica d'induzione a disposizione di un regista è decisamente più potente e dirompente. È una tecnica bidimensionale, perchè agisce contemporaneamente sul sistema visivo e su quello uditivo. È potenzialmente uguale a quella di un ipnotista. In ogni caso la gestione dello stato di coscienza che ne deriva è delegata agli Autori (o ai registi) dello spettacolo e questi, paradossalmente, fanno allucinare gli spettatori meno di un romanziere.



Anche il regista televisivo o cinematografico "suggerisce" alla mente pre-ipnotica una "realtà" completa (e, comunque, una realtà sensoriale bidimensionale) che va oltre l'immaginario soggettivo dello spettatore.

Autori e registi tentano di rendere il lettore e lo spettatore *partecipe delle loro allucinazioni*, così come succederebbe se un ipnotista *non tenendo conto* della soggettività del suo cliente, gli suggerisse contenitori esperienziali appartenenti al suo vissuto personale o, addirittura, ad altre culture.

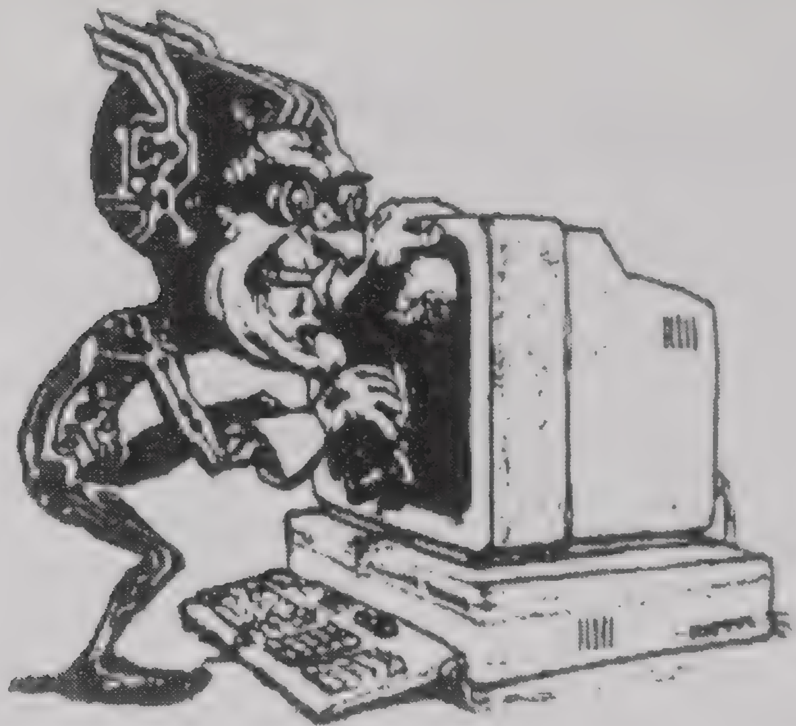
La realtà virtuale promette, dunque, un avanzamento sia nel modo di porgere i contenuti (linguaggio) che nella potenza e nella significatività del messaggio stesso.

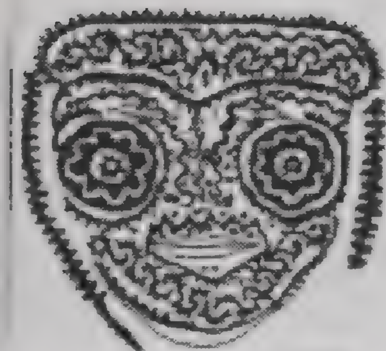
Quando un consumatore chiederà, nel futuro, un'esperienza sessuale con un'attrice di grido, i programmatori dovranno comportarsi come dei perfetti ruffiani: dovranno fornirgli la ragazza, ma quello che succederà dopo dovrà poter allucinare il consumatore secondo la sua soggettività, secondo la sua fantasia, secondo la sua immaginazione.

L'atto sessuale, dunque, è un contenitore esperienziale (tra l'altro universale), la realtà virtuale sarà il contenitore sensoriale allucinatorio che renderà credibile l'esperienza, ma la coscienza della veglia dovrà avvertire lo spettatore che ciò che è successo/ciò che ha fatto era puramente allucinatorio.

Il mantenimento della *consapevolezza* di stare allucinando è uno dei

Timothy Leary.







fattori psicologico-cognitivi più importanti tra quanti caratterizzano il rapporto tra coscienza della veglia (coscienza critica, depositaria del principio di realtà) e coscienza allucinatoria (della realtà virtuale).

È il punto di passaggio tra la non-consapevolezza della coscienza e l'autocoscienza della coscienza, tra ignoranza e gnosi, tra erudizione e conoscenza.

Chi ha fatto un "viaggio in acido", un'esperienza psichedelica con la LSD, conosce bene questo sconvolgente avvenimento percettivo e contemporaneamente sa che è impossibile trasmettere ad altri "la consapevolezza" di ciò che ha vissuto. Ha minore consapevolezza/percezione delle conseguenze che l'esperienza di dissoluzione temporanea di una coscienza e l'esplorazione temporanea di un'altra peseranno nella struttura psicologica sua individuale.

Infatti, grazie al fatto che gli stati di coscienza maggiori (sonno, sogno e veglia) sono segregati tra loro (o si è in uno o si è nell'altro, ma non si può essere contemporaneamente in due) noi "sappiamo" la differenza tra sogno e realtà e su questa consapevolezza costruiamo il concetto (il principio) di realtà.

Perciò se sognassimo da svegli e *non sapessimo di star sognando* avremmo "un'esperienza allucinatoria" sconvolgente e dovremmo consultare uno psichiatra. Ma se invece avessimo coscienza di ciò che sta succedendo nella nostra coscienza, forse riusciremmo a sederci, idealmente, nel cinematografo mentale a goderci la proiezione.

La realtà virtuale offre questa possibilità.

Se l'Autore o il Regista o l'Ipnotista possono renderci spettatori delle *loro* allucinazioni (*da fuori di noi a dentro di noi*) poter essere spettatori delle proprie allucinazioni significa ribaltare la situazione (*da dentro di noi a fuori di noi e poi ancora dentro di noi*, in un altro strato della coscienza).

In ipnosi la situazione può essere ambivalente: se l'ipnotista lo vuole, può fare allucinare senza che il soggetto ne abbia la profonda consapevolezza, sia suggerendo dal di fuori dei contenitori esperienziali (come nell'esempio precedente se dice: "Sei su una spiaggia...") che facendo scaturire dal di dentro delle situazioni immaginativo-simboliche

(p.es. dicendo:"...e incontri una persona..."). L'esperienza ipnotica può lasciare in dubbio sulla sua realtà ma, per qualche ragione, incide nel profondo, raggiunge lo strato geologico originario ed entra a far parte del software psichico.

Dunque, se sapientemente programmata con l'uso del linguaggio neurosensoriale, anche un'esperienza virtuale dovrebbe poter avere questa qualità. Occorrerà saper raggiungere il sottile limite nel quale il giudizio di realtà è incerto e confuso e si può rimanere nella posizione cognitivo-psicologica del *come se*.

Ed è altrettanto comprensibilmente ovvio che tale stato di incertezza o di sospensione sarà tanto più facilmente ottenibile quanto più i contenitori, le sensazioni, le associazioni sensazione/significato o gli sviluppi immaginativo-simbolici saranno programmati/scelti nell'immaginario/memoria soggettivi del singolo utente.

Nella fenomenologia della coscienza ordinaria ed alterata, la situazione *naturale* nella quale un soggetto è *spettatore delle sue proprie allucinazioni* sembrerebbe essere l'estasi mistica (o come dicono più ampiamente altri, della transe estatica,4).

Nel passare in rassegna lo stato funzionale dei sottosistemi/strutture della coscienza estatica, si scoprono notevoli rassomiglianze con l'ipnosi: basti dire che l'esterocezione e l'enterocezione sono completamente abolite, che il contenuto della coscienza è completamente allucinatorio e che l'output motorio è completamente bloccato (5).

Nell'estasi mistica lo spettacolo interno è, in genere, un copione religioso ma, in altre circostanze, ha le caratteristiche del viaggio di conoscenza, dell'avventura in altri mondi e, comunque ha la connotazione di un vissuto esperienziale più ampio, più esteso e più completo di quello delle esperienze vissute dalla coscienza ordinaria (5).

Le vie d'accesso all'estasi, che sono numerose e pluridimensionali, possono essere lette e decifrate come tecniche destrutturanti/ristrutturanti, così come la tecnica d'induzione dell'ipnosi (l'estasi però non è ipnosi).

Gli elementi tecnici comuni possono essere utilizzati come software per la realtà virtuale.

Nel contesto culturale cattolico, p.es., durante il periodo di accesso (il periodo che precede la caduta nell'estasi che può durare, ovviamente, molti minuti) l'attenzione/consapevolezza viene trasferita sul sistema emozionale, in modo tale da intensificare un'emozione fino al limite di stabilità del sistema/coscienza ordinaria e innescare il cambiamento di stato (6).

Nel contesto mistico l'estasi è ancora subita (vissuta come un accadimento passivo), ma ci sono ottimi elementi per sospettare che *l'estatico induca se stesso ad allucinare*. Non solo ,ma il copione è solo apparentemente involontario (obbligatoriamente religioso). Infatti in altri contesti confessionali, il copione cambia (come, p.es., nei contesti yoga o tantrici o zen) oppure, addirittura cessa di essere religioso e diventa puramente cognitivo o puramente autoesperienziale (come, p.es., nelle esperienze estatiche "di picco" degli Autori anglosassoni). Tanto da far pensare che il tipo di estasi che si sviluppa dipenda dai desideri e dalle aspettative, dalla cultura e dalle motivazioni dei singoli individui, piutto-





**Bibliografia.**

*1* David SHEFF,-Le realtà virtuali di Timothy Leary,da:Upside, Palo Alto,1990. ristampato in italiano in:Cyberpunk Antologia,pag.147-165, Shake Edizioni,Milano, 1990.

*2* Timothy LEARY,-I germi degli anni Sessanta,da: Neuropolitique, Las Vegas,1988. ristampato in italiano in: Cyberpunk Antologia,pag.183-190, Shake Edizioni, Milano, 1990.

sto che dal semplice fatto che si sia raggiunto il limite estremo dei territori della coscienza.

In ogni caso, tuttavia, l'estatico *non ha coscienza di stare allucinando* e, nella maggior parte dei casi, crede che il cambiamento della coscienza glielo abbia provocato la/una divinità, con tutte le conseguenze del caso, da quella (psicologica) di ritenersi un eletto, a quella (sociale) di ritenersi il messaggero di comunicazioni divine, a quella (religiosa) di confermare l'esistenza di un mondo sovrannaturale.

In realtà, l'estatico ha semplicemente sperimentato il più profondo dei cambiamenti della coscienza e le ragioni per le quali in quella dimensione emergano temi religiosi, sacrali o spirituali è probabilmente dovuto al fatto che viene raggiunto il limite tra hardware cerebrale e software mentale, il limite nel quale i percetti sensoriali non hanno spiegazioni cognitive, ma sembrano registrati direttamente nella struttura, non sono frutto dell'esperienza ma sono le matrici stesse della memoria, non sono accadimenti ma sono categorie di riferimento.

Se le cose stanno veramente così, allora l'incontro estatico con Dio è un'illusione e occorrerà che il viaggiatore lo sappia.

È questa l'autocoscienza della coscienza, qualche simulacro della quale è ottenibile/è stato ottenuto con la LSD, la psilocibina e altre sostanze venute in seguito.

Io, dunque, credo che la pratica degli spettacoli virtuali possa/ potrà dare allo spettatore la possibilità di vivere a fondo la propria realtà allucinatoria, conservando la consapevolezza *di stare allucinando.* Credo che ciò che conterà non saranno le trame delle storie, e cioè la realizzazione semi-onirica dei desideri coscienti (sesso, volo, avventure) ma l'incontro con la propria realtà più interiore ed ultima.

È difficile immaginare come possa/potrà essere realizzato questo catalogo di viaggi interiori. È facile immaginare che non sarà un grande successo commerciale, per le stesse ragioni per le quali viene preferita la musica rock a quella dotta, si vende di più la cinematografia sentimentale di quella psicologico/spirituale e sulla cima delle graduatorie dei best seller librari si trovano i libri di avventure piuttosto che quelli mistico/religiosi, e così via.

È facile immaginare che la tecnologia della realtà virtuale sostituirà, in un futuro molto prossimo, i romanzi, il cinema e la televisione convenzionali, per fare nascere l'era dello spettacolo tridimensio-sensoriale interattivo.

È facile immaginare che, dopo un periodo iniziale nel quale sarà disponibile un certo numero di programmi preconfezionati (autori e registi, in realtà programmatori, che tenteranno di far partecipare il consumatore alle loro allucinazioni) si passerà ad un periodo nel quale il consumatore stesso si farà confezionare su misura i suoi stessi programmi (chiederà di poter diventare spettatore delle sue proprie allucinazioni).

E, forse, da questo tipo di utenti nascerà un gruppo di neo-gnostici o di neo-platonici che useranno la tecnologia virtuale per prendere coscienza dei propri stati di coscienza.

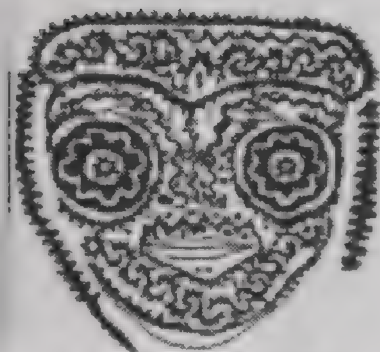
*3* Charles TART, -States of Consciousness, Dutton,New York, 1975. traduzione italiana: Stati di coscienza, Astrolabio, Roma,1977.

*4* George LAPASSADE,-Saggio sulla transe, Feltrinelli,Milano, 1983.

*5* Marco MARGNELLI,-La droga perfetta: neurofisiologia dell' estasi,Riza Scienze,Milano, 1984.

*6* Marco MARGNELLI e Giorgio GAGLIARDI, -Osservazioni sul ruolo dell'emozione come innesco all'estasi,-Comunicazione al XXIII Congresso degli Psicologi Italiani, S.Marino, 1991.

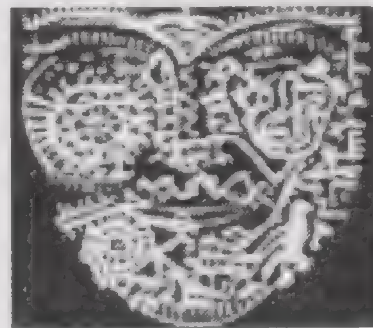
*7* Stanislav GROF,-The Adventure of Self-Discovery, State University Press, Albany, 1988.



# L'IMMAGINAZIONE TERAPEUTICA NELLO SCIAMANESIMO AMAZZONICO

## ALCUNE OSSERVAZIONI

**Luis Eduardo Luna** (Helsinki, Svezia), antropologo, Swedish School of Economics; Botanical Museum of Harvard University.





L'assunzione della sostanza psicotropa ayahuasca viene analizzata in un contesto magico-terapeutico, con particolare attenzione al ruolo dell'immaginazione usata come "visualizzazione" dell'atto terapeutico. L'uso tradizionale delle piante psicoattive offre interessanti tracce sulle potenzia-

***Introduzione***

Jean Achtenberg, nel suo studio sull'immaginazione, il processo cognitivo che evoca e usa tutti i sensi, visione, udito, gusto, odore, senso del movimento, posizione e tatto, ha dimostrato il profondo effetto, sia negativo che positivo, che questa ha sullo stato di salute di un individuo (Achtenberg 1985:3). Essa presenta alcuni esempi dell'uso terapeutico delle visioni e dei sogni, soprattutto in un contesto sciamanico, nell'ambito di culture non occidentali, fin dall'antichità [1]. Questo studio presenta alcuni dati che dimostrerebbero come l'immaginazione venga usata, anche oggi, come mezzo terapeutico dagli esponenti mestizo della medicina tradizionale nell'Amazzonia Peruviana, una tecnica che essi hanno ereditato o importato dagli sciamani Indiani.

Per almeno una decade ho condotto ricerche nell'area dell'Amazzonia Peruviana tra i terapeuti mestizo che usano l'ayahuasca, una bevanda psicotropa ricavata da una liana della giungla, la Banisteriopsis Caapi, associata ad un'altra pianta, come Psychotria viridis, P.Carthagenensis o Diplopteris Cabrerana. L'ayahuasca - quando preparata propriamente - provoca forti allucinazioni che sono culturalmente strutturate e consciamente manipolate dal vegetalista (terapeuta che deriva la propria conoscenza sciamanica e il proprio potere dalle piante-maestro) con finalità specifiche, che consistono nell'entrare in

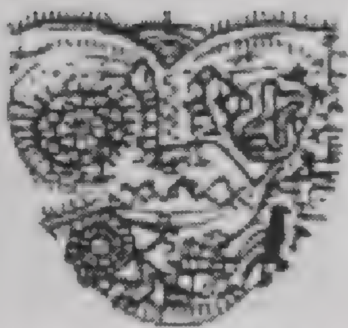
1 - Jean Achtenberg (1985:7) scrive: «In ogni istante della storia, i doni dell'immaginazione hanno preso il sopravvento sulla farmacia e sulla chirurgia e quelli che erano abbastanza abili nel manipolare i poteri delle immagini hanno sempre raggiunto le vette più alte nelle gerarchie mediche. L'era scientifica ha portato una brusca interruzione a questa affermazione». Samuels e Samuels (1975:1) hanno avanzato la seguente ipotesi: «L'uomo primitivo viveva, in ogni parte del mondo, la propria esistenza in connessione integrale con il proprio ambiente. Egli vedeva e interagiva con gli spiriti e con gli dei in ogni animale, roccia o nube. Ogni evento e forza era animata con le visioni interiori dell'uomo primitivo. La sua coscienza base era visuale. Spesso veniva fatta poca distinzione tra le attività oniriche e quelle da sveglio, tra visioni e percezioni. Sogni e fantasie venivano valutate più del pensiero cognitivo. In questo periodo di unione, l'uomo viveva nella natura. L'uomo primitivo non aveva bisogno di diventare consapevole delle proprie visualizzazioni, era il modo in cui egli si relazionava al mondo».

lità di una vivida immaginazione al servizio di possibili fini terapeutici o di autocura.

contatto con il mondo degli spiriti, nell'esplorare l'ambiente fisico e nel diagnosticare e curare le malattie (Luna 1984) [2].

Le cerimonie dell'ayahuasca avvengono al buio, una situazione che rappresenta uno schermo perfetto in cui viene proiettato il contenuto della mente stimolato dall'agente allucinogeno, dai canti e dalla performance rituale dello sciamano. In simili circostanze anche coloro che non hanno ingerito la bevanda, sono altamente suscettibili di essere influenzati dalle suggestioni del vegetalista, dalla durata della cerimonia, dai canti, dal suono delle *sachapa* (sonagli fatti comunemente di foglie di una Graminacea, *Pariana* sp.), dall'odore del tabacco e dei profumi,

2 - Sembra oramai chiarito che il principale alcaloide responsabile dell'effetto allucinatorio è la dimetiltriptamina (DMT), presente nelle piante della mistura, protette dalla deaminazione dall'armina, armalina e tetraidroarmina contenute nella B.Caapi (McKenna, Towers e Abbott 1984). Numerose altre piante sono state riportate essere usate come additivi (cfr. McKenna, Luna e Towers 1986), ma il possibile contributo sinergico delle sostanze chimiche contenute in esse è ancora un mistero, per lo più per le poche conoscenze fitochimiche e farmacologiche delle piante in questione. Per una rassegna sulla botanica e chimica dell'ayahuasca, vedi Schultes 1982. Una estesa bibliografia sull'ayahuasca si trova anche in Luna 1986b.

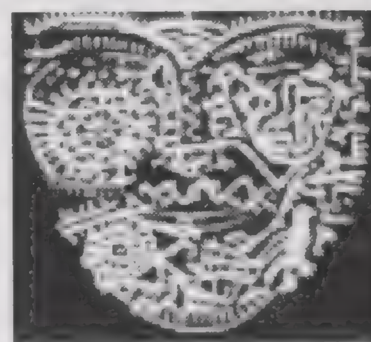




Sciamano Jivaro durante la preparazione dell'ayahuasca.

ecc., e possono così entrare facilmente in un sonno ipnagogico ricco di immagini. L'esperienza è spesso altamente sinestetica, i canti diventano visibili, persino aromatici, e le visioni udibili. Sono spesso riportate allucinazioni tridimensionali con tutta la ricchezza multisensoriale della normale realtà. Infatti, ciò che viene sperimentato sotto l'effetto dell'ayahuasca è spesso considerato da numerosi gruppi nativi come la "vera" realtà, che in qualche modo "sostiene" questa realtà. Sperimentare l'"altra" realtà è perciò di cruciale importanza. Tra gli Indiani Tukano della regione del Vuapés, per esempio, lo scopo dell'ingestione dello Yajé (uno dei nomi popolari dell'ayahuasca) è di "vedere" le divinità tribali, la creazione dell'universo e dell'umanità, della prima coppia di uomini, degli animali, e dello stabilirsi di un ordine sociale (Reichel-Dolmatoff 1972:102).

## *Visualizzazione dell'atto terapeutico*





I vegetalisti spesso riportano che sotto l'effetto dell'ayahuasca sono in grado di "vedere" e/o "sentire" le malattie nei loro pazienti e di stabilire la loro eziologia. I pazienti - sia sotto l'effetto allucinatorio della bevanda, sia senza di essa - spesso riportano esperienze in accordo con quelle del vegetalista. La malattia può assumere la forma di una freccia o di un animale inviato da un agente patogeno umano o spirituale (cfr. Dobkin de Rios 1972:75). In altre circostanze viene visualizzato come una specie di flegma che ostruisce il passaggio del cibo, sangue o ossigeno, a seconda della parte del corpo ove la patologia è localizzata. Vomito e diarrea, che così spesso avvengono come conseguenza dell'ingestione di ayahuasca, vengono interpretati come espressione dell'espulsione della malattia e sono visualizzati in forma di serpenti o di altri animali (cfr. Chiappe et al. 1985:70-71). La malattia può essere percepita come un qualche tipo di fetido vapore giallastro che lascia il corpo del paziente sotto l'incantesimo del vegetalista.

Identificare - mediante la visualizzazione - l'agente della malattia, le ragioni della sua azione e i mezzi attraverso cui egli è riuscito a portare a termine le sue azioni malvagie è uno dei compiti principali del vegetalista e/o del paziente. Una conseguenza di tali rivelazioni è spesso una riduzione dell'ansia del paziente, cosa che d'altra parte può contribuire alla sua guarigione. Non avere visioni viene spesso interpretato come uno stato patologico. È stato spesso detto, ad esempio, di persone con uno stomaco sporco o uno spirito impuro che devono prima essere purificate, nel corpo e nella mente, attraverso una stretta dieta associata ad un'astinenza sessuale. Certi concetti anatomici sono spesso concepiti in maniera più viva di quanto possiamo immaginare. Per esempio, quando il vegetalista sta soffiando tabacco sul paziente, si ritiene che il fumo viaggi lungo determinati sentieri nel corpo, purificandolo. Questi "caminos del cuerpo" - linee, sentieri del corpo - possono essere ben visualizzati durante una sessione con ayahuasca. Si crede, inoltre, che la

3 - Il potere del vegetalista è contenuto nel suo respiro, che si manifesta attraverso il fumo di tabacco, *canaza* (liquore di canna da zucchero), acqua canforata o vari tipi di profumi e di acque aromatiche che il vegetalista usa nelle sessioni terapeutiche.

Ramo fiorito di *Banisteriopsis caapi*, liana delle zone tropicali del Nord e Sud America e delle Indie Occidentali.

qualità delle visioni, in una sessione di ayahuasca, dipenda non solo da come la bevanda è stata preparata, ma anche dal potere personale e dall'esperienza del vegetalista che la somministra [4]. Si pensa che, attraverso i suoi *icaros* o canti magici, un buon vegetalista abbia il potere di richiamare, aumentare e controllare lo stato alterato di coscienza raggiunto attraverso l'ingestione dell'ayahuasca [5].

I vegetalisti usano simboli e metafore prese dalla loro esperienza e da quella dei loro pazienti. Tali metafore spesso derivano dalla vita delle piante e degli animali dell'ambiente amazzonico. Le visioni viste sotto l'effetto dell'ayahuasca sono spesso colme di piante e di animali della giungla, e le metafore terapeutiche derivano spesso dalle loro caratteristiche e dai loro comportamenti. Ad esempio, per far crescere un bambino forte può essere evocata l'immagine di un armadillo, in modo che la forza delle sue gambe e delle sue ossa venga trasferita nel bambino. Un bradipo, famoso per stare apparentemente senza alcun fastidio al vento o sotto forti piogge, viene invocato per curare malattie prodotte da un accumulo di freddo nell'organismo [6]. Possiamo affermare in questi casi che il processo terapeutico implica una consapevolezza ed un'integrazione con l'ambiente ecologico raggiunta attraverso l'immaginazione. Nell'estate 1990, mentre mi trovavo a Tachshitea, una piccola città lungo il fiume Ucayalli, trovai uno splendido esempio di questa idea. Là incontrai Don William Vasquez, un vegetalista che mi permise di registrare alcuni dei suoi icaros, in lingua Quechua. Uno di questi veniva usato da Don William nei casi in cui una donna gravida avesse qualche problema durante il parto. Alcuni animali ed alcune piante venivano invocate ed evocate - nel canto: prima una specie di pesce oviparo (le uova si schiudono all'interno della madre), che secondo Don William partorisce i propri neonati in qualsiasi posizione, di lato, per via cefalica o podalica. Quindi egli invocò un *shuyo* (Hoplerynthus unitaeniatus), altro tipo di pesce, che ha le proprietà di essere in grado di saltare fuori dall'acqua e di trasportare sé stesso con l'aiuto di un flegma che egli stesso rigurgita (cfr. Tovar 1966:186); poi invoca un boa, che è così viscido da poter entrare in ogni buco o cavità, ed un *paiche* (Arapaima





4 - Un'idea simile si trova tra gli Aguaruna: «Gli Aguaruna considerano il potere delle piante come solo parzialmente innato. Ad esso viene data piena espressione attraverso opportune tecniche di coltivazione. Inoltre, quando un uomo acquisisce le visioni più ricche di potere (e quindi maggiore conoscenza), le piante che egli usa aumentano la loro potenza e ciò può essere notato dagli altri» (Brown 1975; 1985:167).

5 - Ho partecipato a numerose sessioni di ayahuasca e sono stato testimone come minimo della personale interazione tra il vegetalista e la mia soggettiva esperienza con la bevanda. Spesso mi succedeva che i canti cantati dal vegetalista avevano un effetto sul tipo e sul contenuto delle mie allucinazioni. In una occasione, presi la bevanda con Don Benjamin, un vegetalista che viveva in Iquitos. Più di un'ora dopo aver ingerito l'ayahuasca, non sentivo ancora nulla. Don Benjamin mi venne vicino e mi chiese se avevo visioni. Risposi di no. Allora soffiò del tabacco sulla cima della mia testa. Immediatamente vidi un fiume di colori brillanti e di forme che scendevano sulla mia testa ed un momento dopo ero colmo di vivide allucinazioni.

6 - Metafore terapeutiche si possono trovare in ogni momento delle pratiche dei vegetalisti. Per esempio, il retro delle foglie di *Psychotria viridis* - pianta che viene sempre usata nella preparazione dell'ayahuasca in quest'area - hanno piccole formazioni ghiandolari, vicino alla vena principale, che ricordano la punta di una freccia o di una lancia. Alcuni vegetalisti usano queste "lance" come mezzi per combattere la malattia (cfr. Chiappe et al. 1985).

***Bibliografia***

BROWN M.F., 1978, From the Heros Bones: Three Aguaruna Hallucinogens and Their Uses, in: R. Ford (Ed.), *The Nature and Status of Ethnobotany*, Univ. Michigan, Ann Arbor.

CHIAPPE M., LEMLIJ M. & MILLONES L., 1985, Alucinògenos y Shamanismo en el Perù Contemporàneo,



gigans), enorme pesce con una pelle molto scivolosa. Infine invoca tre alberi, cacao (Theobroma cacao), *cetico* (Cecropia sp.) e *topa* (Ochroma sp.) che Don William definisce come flemmonosi - che contengono flegma. L'icaro viene cantato su un bicchiere d'acqua che la madre deve bere. Invocando - e visualizzando - le viscide qualità di questi alberi e animali, si ritiene che la madre possa partorire più facilmente [7]. Ho collezionato un certo numero di procedimenti terapeutici durante le visioni dell'ayahuasca. Alcuni di essi sono stati riportati come il risultato di domande, poste al vegetalista, sull'origine della sua vocazione.

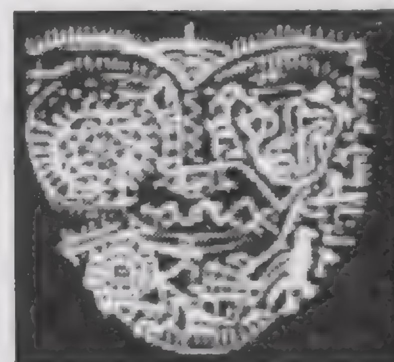
7 - È difficile comprendere il potere delle parole sotto l'effetto dell'ayahuasca per coloro che non hanno mai avuto un'esperienza con la bevanda o con altre piante psicotrope. Le immagini mentali diventano a volte realtà solide, che il vegetalista può manipolare in modo effettivo. Esempi di immagini transpersonali nelle sessioni di ayahuasca, si trovano in Lamb (1985:22-25). Nelle aree rurali dell'Amazzonia Peruviana oggigiorno poche persone sono in grado di comprendere il Quechua, il linguaggio in cui vengono cantati la maggior parte degli icaros. Una conseguenza di questo è probabilmente una diminuzione del ruolo dell'immaginazione come mezzo terapeutico nei pazienti. Comunque, dovrebbero essere intrapresi degli studi per stabilire quanto un paziente normale riceve per trasmissione quando ricorre al vegetalista. L'icaro di Don William è, d'altra parte, l'illustrazione del principio del *similia similibus*. Inoltre, essi si basano sulla credenza del trasferimento delle proprietà delle piante, animali e oggetti inanimati in una persona. Ciò compare, per esempio, nelle pratiche degli sciamani Akawaio, che allo scopo di rafforzare la loro voce, ingeriscono insetti noti per il forte rumore (e.g. cicale, api wanon). Questi insetti "rendono la voce divina" (Butt Colson 1977:59, citato da Sullivan 1985:398).


Lima, Ed. El Virrey.

DOBKIN DE RIOS M., 1972, Visionary Vine. Hallucinogenic Healing in the Peruvian Amazon, San Francisco, Waweland Press.

DOOB L.W., 1964, Eidetic Images among the Ibo, *Ethnology*, 3:357-363.

ELIADE M., 1964,




Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy, Princeton Univ. Press.

GEBHART-SAYER A., 1985, The Geometric Designs of the Shipibo-Conibo in Ritual Context, *J.Latin Am.Lore*, 11:143-175.

GEBHART-SAYER A., 1986, Una terapia estética. Los diseños visionarios del ayahuasca entre los Shipibo-Conibo, *Amer.Indígena*, 46:189-218.

GEBHART-SAYER A., 1987,

Motivi decorativi degli indiani Shipibo-Conibo del Rio Ucayali (Perù) ispirati alle visioni fosfeniche vissute sotto l'effetto dell'ayahuasca.

Die Spitze des Bewußtseins. Untersuchungen zu Weltbild und Kunst der Shipibo-Conibo, Hohenscäftlarn, Klaus Renner Verlag.



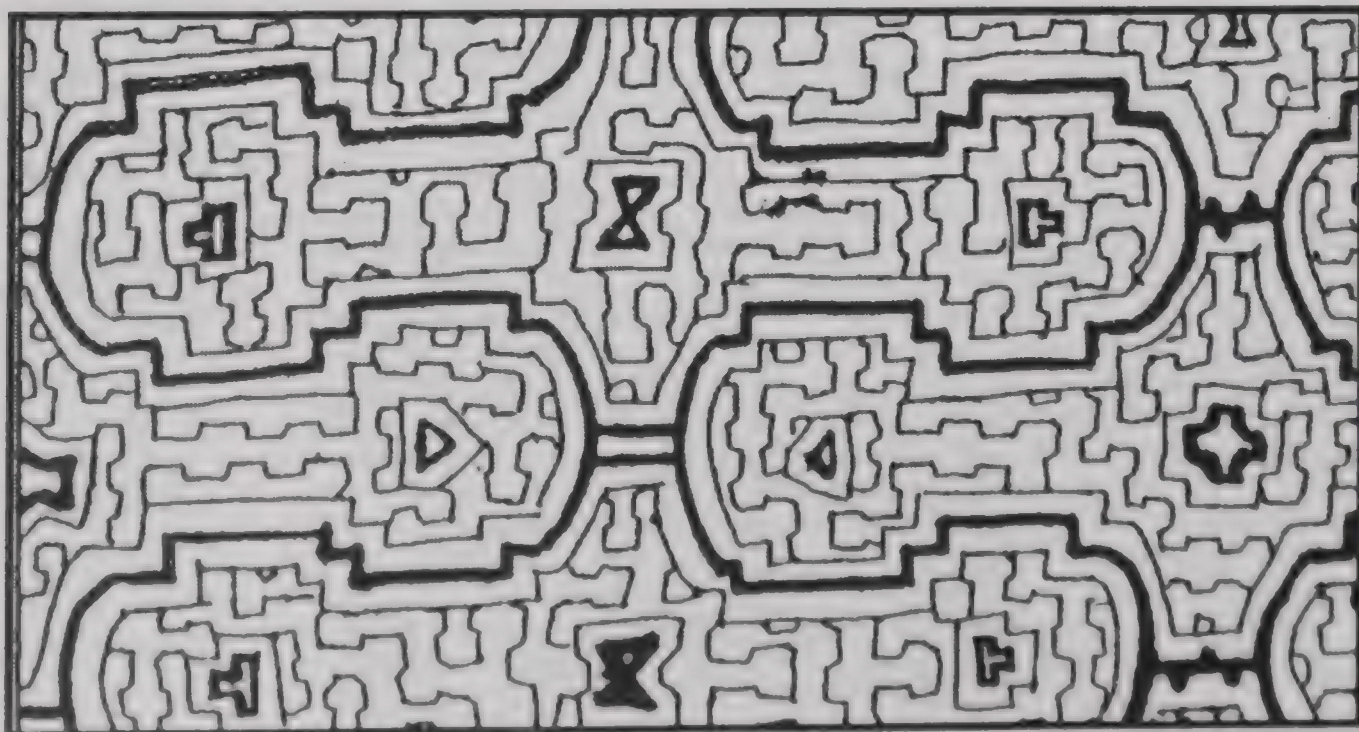


GONZALEZ HOLGUIN D., 1989, Vocabulario de la lengua general de todo el Peru llamada Lengua Qquichua o del

Nell'Amazzonia, come in molte altre parti del mondo, la vocazione sciamanica è in qualche modo conseguenza di una seria malattia o di una crisi spirituale (cfr. Eliade 1964:33-66; Halifax 1982). Le procedure terapeutiche visionarie possono variare, ma hanno tutte, più o meno, la stessa efficacia. Possiamo riconoscere elementi simbolici o anche poetici, in alcuni di questi racconti. Ma dal punto di vista di chi si sottopone alla cura, essi sono eventi reali. Voglio qui presentare due esempi di cura durante visioni da ayahuasca, il primo preso da una precedente mia pubblicazione (Luna 1986:40), il secondo tratto da un mio recente lavoro.

Esempio 1 - Nel 1983 incontrai Don Celso Rojas, un vegetalista che vive con la moglie e i figli nella città di Iquitos, sulla sponda sinistra del Rio delle Amazzoni. Don Celso era nato in una piccola colonia nella parte superiore del fiume Tapiche nel 1905. All'età di 30 anni soffrì di una seria lesione alla gamba sinistra, che provocò in breve un ascesso suppurato resistente al trattamento. Dopo circa 3 mesi di sofferenza fu costretto a recarsi fino a Iquitos per trovare un po' di assistenza medica. Dopo 4 mesi in ospedale, il dottore disse che la gamba andava amputata. Egli rifiutò e tornò alla propria casa. Aveva sentito precedentemente strani racconti sui poteri curativi dell'ayahuasca e decise di tentare. Durante i tre mesi successivi non mangiò carne di maiale, zucchero e sale, né ebbe relazioni sessuali con alcuna donna. Dopo 6 mesi di ingestione continua dell'ayahuasca, almeno una volta ogni settimana, un piccolo uccello apparve nelle sue visioni. Egli guardò la propria gamba e vide che era ricoperta di larve. Il piccolo uccello le asportava e le divorava fino a quando, terminato il suo compito, sparì nella pentola dell'ayahuasca. Da quel momento notò un progressivo miglioramento della gamba. Gli spiriti della pianta cominciarono ad apparire nelle sue visioni e gli insegnarono la loro arte medica, ma gli proibirono di praticarla per almeno due anni. Sua moglie morì durante quel periodo. Egli iniziò a praticare attivamente nel 1941. Attualmente vive in Iquitos e ha una seconda casa dove due giorni a settimana - il martedì e il venerdì - beve ayahuasca e cura gente malata.

Esempio 2 - Dal 1985 ho iniziato a collaborare con Pablo Amaringo, un



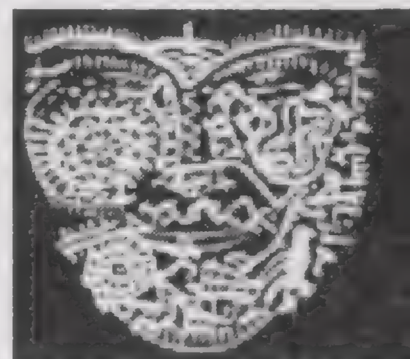
pittore e un tempo vegetalista che vive in Pucallpa, la seconda città più grande dell'Amazzonia Peruviana. Amaringo ha dedicato gli ultimi anni a dipingere le visioni che aveva durante l'ingestione dell'ayahuasca quando era un vegetalista. Egli mi disse che per alcuni anni aveva avuto una seria malattia coronarica ma che questa era guarita durante una sessione di ayahuasca. Questa è la sua storia: «Questo accadde quando arrivai a Tamanco nel 1951. Mio padre mi portò ad una colonia chiamata Brazil. In una casa, al termine della città, viveva una donna chiamata Maria Pacaya. Mio padre doveva curare alcuni pazienti e così prese l'ayahuasca. Egli diede un po' della bevanda anche a me, dopo avervi soffiato sopra con lo scopo di aiutarmi. La bevanda era così forte che quasi urlai. Le visioni erano così vivide che pensai che ciò che stavo vedendo non era più soltanto immaginazione, ma un contatto con qualcosa di fisico e reale. Vidi delle sfingi; ero in Africa, Europa e America; improvvisamente vidi un dottore vestito in un abito grigio-viola. Era un americano. Sua moglie indossava un vestito verde smeraldo. Le loro figlie avevano un vestito del medesimo colore. Sembravano tutte infermiere, avevano con sé bisturi, aghi, uncini, cotone e medicine di vario tipo. Il medico mi chiese di togliermi la maglietta. Prese un grosso e lungo coltello e mi aprì il torace dalla clavicola all'ultima costa sul lato sinistro. Con un martello ruppe le costole ed aprì il mio petto. Mise il mio cuore su un piatto, dove lavorò sulle mie arterie e le unì tra loro con tubi di un qualche tipo di soffice plastica. Il dottore mi mostrò l'esatta localizzazione del danno nelle mie arterie. Nel frattempo la sorella del dottore aveva già preparato l'ago e l'aveva infilato per ricucire la ferita. Essi rimisero il mio cuore al suo posto, chiusero il petto e ripulirono e chiusero la ferita. Mi ordinò di digiunare per una settimana. Lo feci e da allora mi sentii sempre perfettamente [8].

8 - Un caso simile è riportato da Clodomir Monteiro da Silva: Sebastiao Costa, un discepolo di Ireneu Serra, il fondatore del culto del Santo Daime (ayahuasca) in Brasile, disse a Monteiro come era stato operato sotto l'effetto della bevanda. Egli vide il suo corpo giacere di fronte a lui. Giunsero due uomini con strumenti, rimossero le ossa e le rimisero nel suo corpo. Estrassero inoltre dal suo corpo un pezzetto quadrato di carne da cui uscirono tre piccoli animali, che erano la causa della malattia (Monteiro 1985:104-5).

Inca (rist. dal 1952), Lima, Univ.Nac. Mayor de San Marcos.

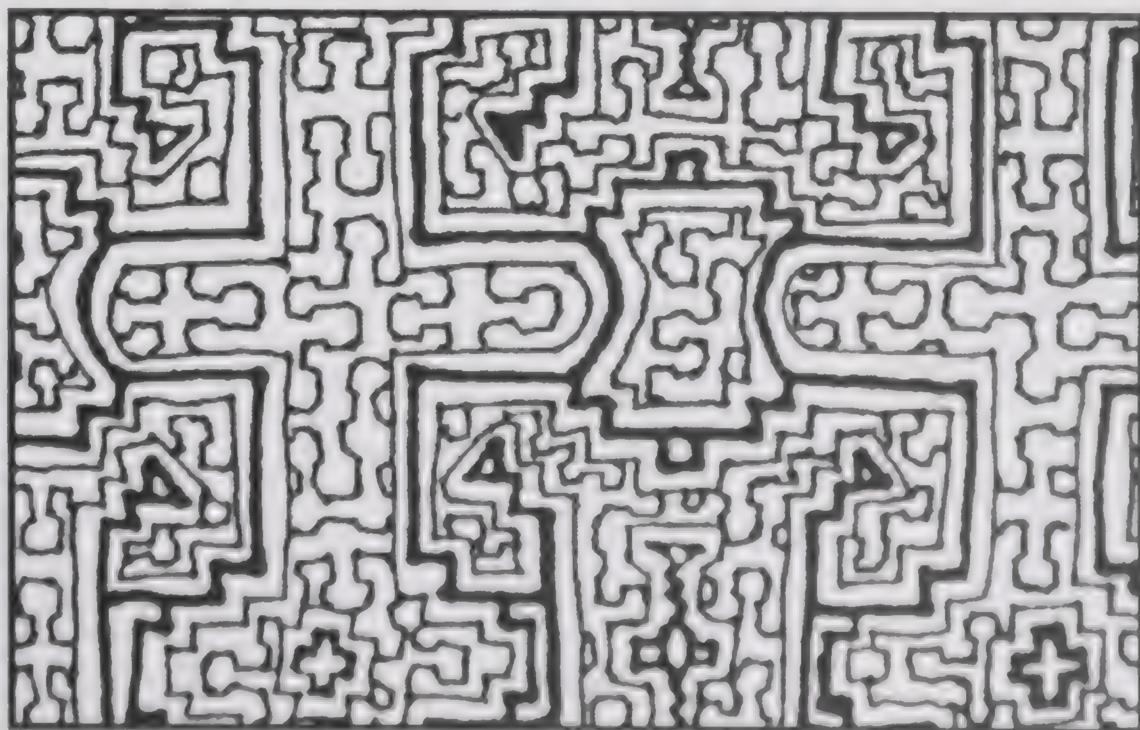
HALIFAX J., 1982, Shaman. The Wounded Healer, London, Thames & Hudson.

KARSTEN R., 1920, Studies in South American Anthropology, in: Översikt av finska vetenska ps-societe ten saförhandlingar, Bd. 62, Avd. B. No. 1. Helsingfors.





LAMB B.F., 1985, Rio Tigre and Beyond. The Amazon Jungle Medicine of Manuel Còrdova, Berkeley, North Atlantic Books.






Disegno di F. W. Smith




Disegno di F. W. Smith





## *Visualizzazione della lotta con l'agente della malattia*

Il processo terapeutico viene concepito come implicante un qualche tipo di lotta con l'agente della malattia. Durante l'iniziazione i vegetalisti affermano di acquisire i loro poteri, che comprendono canti magici o icaros, un flegma magico chiamato *yanchai* - dal Quechua "conoscenza" -, *mariri* o *yausa*, oggetti di potere - pietre, essenze di varie piante - e spiriti adiuvanti, che possono comprendere animali reali o mitologici, re, regine, soldati, aeroplani da guerra, UFO, santi, angeli, ecc. I vegetalisti quindi possiedono un vasto repertorio di oggetti ed immagini che possono usare nelle lotte con gli sciamani rivali o con gli spiriti malvagi [9]. Il potere del vegetalista viene quindi visualizzato dalla gente che partecipa alle visioni attraverso l'immaginazione simbolica: ho personalmente raccolto molti casi in cui la gente sotto l'effetto dell'ayahuasca ha visto i

9 - Ho raccolto alcuni racconti che dimostrano che a volte i futuri vegetalisti sono inconsapevoli di aver ricevuto poteri "reali". Pablo Amaringo, per esempio, ricevette i suoi poteri dal padre, ma solo alcuni anni dopo realizzò di essere in grado di percepirli e utilizzarli. Nel 1983, ho passato più di un mese con Don José Coral, un vegetalista che vive vicino a Iquitos. Stavo facendo la dieta prescritta per chi cerca di apprendere dall'ayahuasca. La seconda settimana, durante una sessione, Don José mi disse che stava per darmi i miei difensori. Egli mi chiese di avvicinarmi, vomitò simbolicamente alcuni serpenti, uno alla volta, nella pentola dell'ayahuasca, e mi disse di ingerirli. Emisi un suono, come se stessi succhiando i serpenti dalla pentola e li stessi deglutendo. Egli ne fu molto contento e mi disse che i serpenti sarebbero divenuti le mie difese contro i nemici provenienti dall'acqua dalla terra e dall'aria. Ripetè questa operazione alcune volte durante le settimane successive. Menzionai l'episodio ad altri vegetalisti. Mi venne detto che ora avevo questi serpenti come difesa e che, forse un giorno, sarei stato in grado di vederli sotto l'effetto dell'ayahuasca.

LUNA L.E., 1984, The Concept of Plants as Teachers Among Four Peruvian Shamans of Iquitos, Northeast Peru, *J.Ethnopharm.*, 11:135-156.

LUNA E.L., 1986a, Vegetalismo. Shamanism Among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon, Stockholm, Almquist & Wiksell International.

LUNA L.E., 1986b, Bibliografìa sobre el ayahua sca, *América Indigena*, vol. 46, n. 1.

LUNA L.E., 1990, Ayahuasca Visions. The Religious Imagery of Pablo Amaringo, Berkeley, North Atlantic Books.

McKENNA D.J., LUNA L.E. & TOWERS G.H.N., 1988, Biodynamic con syituents in ayahuasca admixture plants, in Proceedings of

vegetalisti vestiti con abiti magnifici o con simboli di potere - cotone, medaglie, spalline o insegne di molti tipi -. I vegetalisti possono apparire come re europei, guerrieri indiani, ammiragli o generali, santi o feroci animali. Possono essere circondati dai loro spiriti aiutanti, irradianti luce, con fiamme al centro delle loro teste o nell'atto di compiere imprese favolose, come costruire con i loro canti un muro che circonda il luogo ove avviene la sessione, creare vortici, tempeste o altri fenomeni metereologici per difendere se stessi e i pazienti da nemici visibili e invisibili. Il confronto con l'agente della malattia può avvenire anche in sogno. Poiché le sessioni dell'ayahuasca avvengono di notte, è normale - specialmente nelle zone rurali - che i pazienti passino la notte nella casa del vegetalista. Io stesso sono stato testimone di situazioni in cui il vegetalista, mentre dormiva, ingaggiava lotte a voce così alta da essere udito dai suoi pazienti. La malattia successiva, il vegetalista avrebbe spiegato ciò che era accaduto durante la notte, in genere il suo trionfo sugli agenti patogeni, rinforzando così la speranza di guarigione dei suoi pazienti. I vegetalisti chiamano i vari mezzi di difesa, che possiedono per proteggere se stessi da nemici fisici e spirituali, arkana. Arkana è probabilmente una parola derivata dal Quechua arkay, "bloccare", "impedire" (Park et al., 1976:27). Ogni sessione terapeutica finisce con una procedura rituale chiamata arkaneo - la fissazione dell'arkana -. Il vegetalista soffia fumo di tabacco, rinforzato precedentemente con icaros, sul paziente, creando così una maglia o armatura invisibile che copre il corpo del paziente, prevenendo possibili successivi attacchi degli agenti patogeni. La stessa procedura avviene quando un novizio è stato in solitudine per un certo periodo di tempo, mentre stava imparando dalle piante-maestro. Prima di tornare alla normale vita sociale, egli deve essere protetto dall'attacco di guaritori gelosi, o di hechicheros - stregoni - [10].

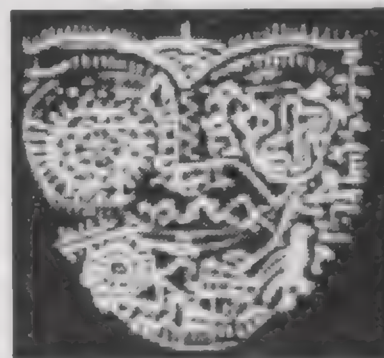
Si ritiene che il vegetalista, sotto l'influenza dell'ayahuasca, possa vedere l'arkana che un altro guaritore ha posto sul paziente. L'arkaneo può essere visto in relazione ai vari bagni rituali di vari tipi di piante, ed è ritenuto favorire la buona fortuna in amore e negli affari e la protezione contro le malattie.

Don Emilio Andrade, un vegetalista che vive nelle vicinanze di Iquitos, mio informatore da anni, dava bagni rituali di Sacha Ajos (Manosa Alliacea) (cfr. Luna 1986:136-9) il martedì e il venerdì. Egli "dipingeva" i suoi clienti con linee e croci, proteggendo l'intero loro corpo. Sebbene le linee non potessero essere viste fisicamente, erano presenti nell'immaginazione della gente, che attribuiva a queste un significato reale. Bagni rituali di questo tipo devono essere ripetuti periodicamente, poiché è detto che l'effetto della pianta sedesvanese, svanisce dal corpo nello steso modo in cui scompaiono gradualmente i disegni sul corpo e deve, perciò, essere rinnovato. Angelika Gebhart-Sayer (1985;1986;1987) ha dimostrato in modo convincente che tra gli

10 - Pablo Amaringo, di cui sto studiando il lavoro pittorico e mitologico, usa oltre ad arkana il termine tinguna, una parola che probabilmente deriva dal verbo Quechua tincuni, tincunacuny, "litigare", "competere" (Gonzalez Holguin 1989:342). I tinguna vengono descritti da Amaringo come una specie di emanazioni elettromagnetiche che gli sciamani controllano con i loro canti e che possono adottare ogni forma, in accordo con i desideri dello sciamano. I tinguna sono usati particolarmente come mezzi di difesa

the 45th Americanist's Congress, Bogotà, Ed. Uniandes.

McKENNA D.J., TOWERS G.H.N. & ABBOTT F., 1984, Monoamine Oxidase Inhibitors in Souh American Hallucinogenic Plants: Tryptamine and ß-Carboline Constituents of Ayahuasca, *J.Ethnopharm.*,





10:195-223.

MONTEIRO DA SILVA C., 1985, La Cuestiòn de la Realidad en la Amazonìa: un Anàlisi a Partir del Estudio de la Doctrina del Santo Daime, *Amazonìa Peruana*, vol. VI, n. 11:87-106.

PARK M., WEBER N. & CENEPO V., 1976, Diccionario Quechua. San Martìn, Lima, Inst.Est. Peruanos.

REICHEL-DOLMATOFF G., 1972, The Cultural Context of an Aboriginal Hallucinogen Banisteriopsis

Shipibo-Conibo dell'Ucayalli la terapia è una questione di applicazione di disegni visionari associati con la cura dell'aura. Durante le sessioni terapeutiche lo sciamano canta icaros specifici - visibili sotto l'effetto dell'ayahuasca - ricoprendo il paziente con disegni terapeutici, simili a quelli reperibili oggi nei tessuti, ricami e ceramiche dipinte. Poichè tutti gli individui, fin dalla prima infanzia, vengono sottoposti a trattamenti terapeutici, ogni persona si sente spiritualmente permeata e saturata con tali disegni (Gebhart-Sayer 1985:145). Simili idee si possono probabilmente trovare anche tra altri gruppi di Indiani Amazzonici [11]. Vorrei suggerire che sebbene il fatto di dipingere il corpo sia quasi del tutto scomparso tra le tribù Indiane acculturate e non si sia preservato nemmeno tra le popolazioni mestizo, forse non è completamente scomparso dalla mente dei vari gruppi. In questa prospettiva pratiche come quella di Don Emilio, menzionata prima, dovrebbe essere attentamente analizzata.

## *Conclusioni*

Descrizioni fatte dai vegetalisti e dai pazienti sulla fenomenologia dei rituali terapeutici sotto l'influenza dell'ayahuasca mostrano che i vegetalisti più esperti sembrano possedere un qualche controllo personale e transpersonale sulle allucinazioni prodotte dalla bevanda. Infatti, questo potere è ciò che distingue nelle menti delle genti amazzoniche un vegetalista buono da uno mediocre, per il quale il perdere questa abilità equivale alla perdita dei poteri sciamanici. Le immagini invocate dai vegetalisti sono spesso descritte come un qualche tipo di fenomeno elettromagnetico che è sotto il loro controllo e che può assumere molte forme. Negli ambienti rurali i vegetalisti spesso recuperano immagini depositate nelle loro conoscenze - e in quelle dei loro pazienti - sul comportamento e sulle proprietà di piante e animali. Comunque, ogni nuova idea o conquista tecnologica può essere appropriata e veni usata in modo sciamanico: angeli, santi, re e regine, spiriti in forme diverse, libri, macchine e raggi X, farmacie, medici, aeroplani, UFO, mezzi di ogni tipo possono apparire nelle visioni ed essere usati come simboli terapeutici per perfomrance sciamaniche.

L'uso tradizionale di piante psicoattive in un contesto sciamanico è un campo ricco e degno di essere estesamente esplorato. Può offrire infatti interessanti tracce sulle potenzialità di una vivida immaginazione al servizio di fini terapeutici o di autocura. Tali studi sembrano particolarmente importanti oggi, in quanto l'uso indiscriminato di sostanze psicoattive presenta una sfida per la società occidentale.

11 - Sulle varie funzioni dei dipinti corporei tra gli Indiani del Sud America, si veda Rafael Karsten (1920). Uno studio molto interessante dello stile decorativo degli Indiani Tukano che prende origine dall'esperienza allucinatoria dello yajé, si trova in Reichel-Dolmatoff (1978).

caapi, in P. Furst (ed.), *Flesh of the Gods. The Ritual Use of Hallucinogens*, N.Y., Praeger Publ., pp. 84-113.

REICHEL-DOLMATOFF G., 1978, Beyond the Milky Way. Hallucinatory Imagery of the Tukano Indians, Los Angeles, UCLA.

SAMUELS M. & SAMUELS N., 1975, Seeing with the Mind's Eye. The

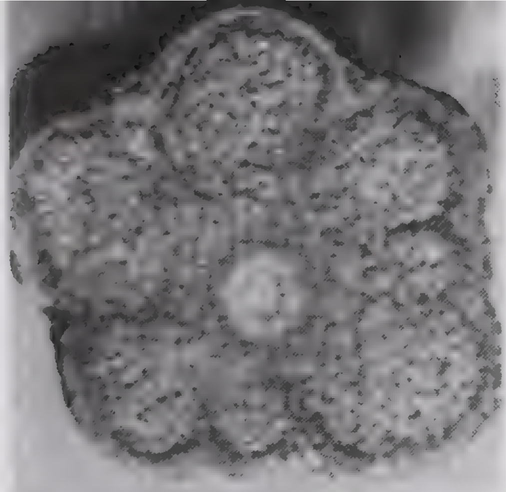




History, Techniques and Uses of Visualization, N.Y., Random House.

SCHULTES R.E., 1982, The ß-Carboline Hallucinogens of South America, *J.Psychoact .Drugs*, 14:205-220.

TOVAR E., 1966, Vocabulario del Oriente Peruano, Lima, Univ.Nac. Mayor de San Marcos.



# *Ayahuasca: la sacra bevanda dell'amazzonia*

Sezione trasversale del fusto della *Banisteriopsis caapi* con la sua caratteristica forma a rosetta.

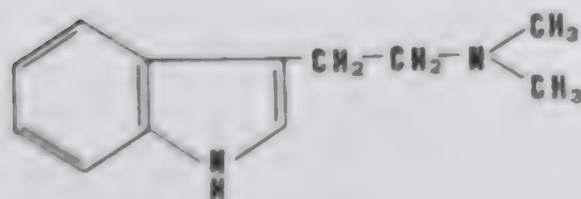
Sul retro: Uno sciamano Barasana danza in trance narcotica; fiume Piraparanà

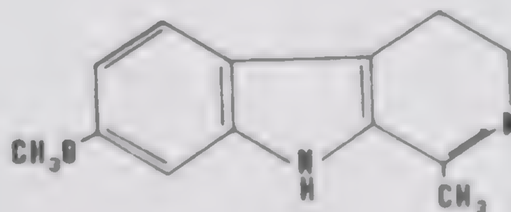
*L'ayahuasca, altrimenti nota come yajé, caapi, natem, è l'allucinogeno più diffuso nell'Amazzonia. Ancora oggi viene utilizzato da numerose tribù, le quali ritengono che in esso sia presente uno spirito della foresta, il più potente, simbolicamente associato al giaguaro e all'anaconda.*

*La bevanda dell'ayahuasca viene ricavata cuocendo insieme per molte ore due piante: la corteccia della liana Banisteriopsis caapi e le foglie dell'arbusto Psychotria viridis. Va notato che queste piante, se assunte oralmente da sole, non inducono alcun effetto: solo la combinazione delle due fa sì che la bevanda risulti allucinogena. Il meccanismo fisiologico che sta alla base di questo curioso fenomeno è stato spiegato solo di recente: la liana contiene alcaloidi ß-carbolini, in particolare armalina, mentre le foglie di P.viridis contengono dimetiltriptamina (DMT) e composti affini. Il DMT è notoriamente allucinogeno, ma solo se fumato o iniettato; se viene assunto oralmente, enzimi (MAO) presenti nell'apparato gastrico umano trasformano il DMT in un composto inattivo ancor prima ch'esso possa essere assorbito. D'altro canto, proprio l'armalina presente nella liana è dotata di una forte proprietà anti-MAO (inibitrice degli enzimi MAO), per cui l'assunzione simultanea dei due tipi di composti offre al DMT la possibilità di venire comunque assorbito, raggiungere il cervello e, quindi, indurre l'effetto allucinogeno. Si tratta di un meccanismo complesso, attualmente oggetto di molte ricerche; si è inoltre scoperto che entrambi i tipi di composti vengono prodotti dal corpo umano, sono presenti nell'ipofisi, e sembrerebbero in relazione con i meccanismi di regolazione dell'attività onirica (d'altronde non ci si deve meravigliare troppo del fatto che il corpo umano sia in grado, da sempre, di autoprodursi composti allucinogeni).*

*Fra i misteri che l'ayahuasca ci sta svelando, più di uno resta insoluto: ad esempio, come hanno fatto gli abitanti dell'Amazzonia, migliaia di anni fa, a scoprire che "questa pianta" e "quella pianta", fra le migliaia della foresta, solo se usate insieme inducono un effetto allucinogeno? Per gli indigeni il problema non sussiste: non l'hanno di certo appreso da loro, ma è stato lo spirito della foresta o lo spirito del giaguaro che, un giorno, tanto tempo fa, glielo ha personalmente indicato.*





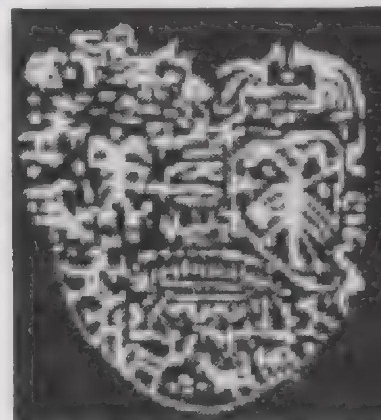

Sinistra N,N-dimetiltripamina (DMT). Destra: armalina.



# *FUNGHI ALLUCINOGENI: UNA PANORAMICA*

## *(con una bibliografia in lingua italiana riferita anche ai vegetali psicoattivi)*

**Francesco Festi** (Rovereto, Italia). Etnobotanico, membro della SISSC





I modi con cui i funghi allucinogeni hanno influito su discipline apparentemente distanti o comunque con percorsi raramente intersecantesi. I funghi allucinogeni, in quest'ottica, rappresentano un elemento unificatore interdisciplinare. Al lavoro è annessa ( pagina XXX) una breve bibliografia dei lavori più rappresentativi pubblicati In Italia e in lingua straniera.

Non è facile, nel contesto storico attuale, parlare di sostanze psicoattive senza cadere nel banale o senza darne un'immagine limitata e limitante. Gli anni d'oro della psichedelia, tra il '60 ed il '70, sembravano precludere, per lo meno nelle loro fasi più precoci, ad un'apertura nella considerazione di queste sostanze. Speranze purtroppo smorzate negli anni successivi, con un incedere di restrizioni che, attraverso vari meccanismi, hanno portato alla situazione attuale, in cui assistiamo alla convivenza, tutt'altro che pacifica, tra realtà multiformi: da un lato la





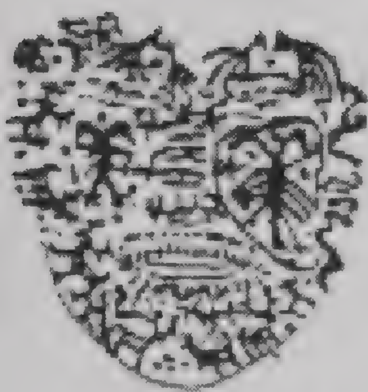
"guerra alla droga", che dovrebbe avere come principali obiettivi le sostanze capaci di generare tossicodipendenza (quali oppiacei, cocaina, eccetera.), ma che coinvolge in effetti qualsiasi sostanza psicoattiva non "accettata" socialmente[1].

1 - "Non può lasciare che perplessi una società in cui un narcotico mortale [il tabacco, n.d.r.]

Funghi-pietra guatemaltechi (1000 a.C. - 500 D;C.)

Dall'altro una piuttosto fitta schiera di persone che utilizzano abitualmente alcune di queste sostanze, in modo più o meno sotterraneo e senza incorrere nei deleteri effetti a cui esse sono associate (sul modello degli oppiacei e composti affini) nello stereotipo dell'opinione pubblica: si devono qui includere innanzitutto i consumatori di derivati della *Cannabis*, sul cui numero si tende a minimizzare, sia da parte dei legislatori, sia da parte dei mass media[2]. Ma esiste anche un mondo in cui l'utilizzo ludico di sostanze più "impegnative" (quali per esempio gli allucinogeni), si mescola alla ricerca di un impiego "positivo" di queste sostanze, impiego che ricalca - sebbene in un contesto sociale e culturale differente - il ruolo di strumento per la crescita spirituale che i vegetali psicotropi hanno nelle culture tradizionali.

Ultima, ma non certo per importanza, la realtà della ricerca scientifica. Lo spettro delle scienze che si sono occupate di sostanze psicoattive è molto vasto, anche se i progressi nelle singole discipline sono stati e sono legati ai momenti storici e, cosa importante, al rapporto con la legislazione. Un pesante blocco alle possibilità di avanzamento in campo biomedico e psicologico è infatti derivato dall'esplicito o implicito divieto di sperimentazione su soggetti volontari: blocco che si riflet-









ottiene sussidi statali, mentre è pesantemente perseguito chi fuma deboli euforizzanti che sono relativamente innocui. [...] Questa situazione rappresenterà certamente un enigma per gli antropologi sociali del futuro" (Emboden, 1979: pag. 43).

2- Soprattutto perchè un numero elevato di persone che consumano derivati della Cannabis senza rilevabili effetti collaterali, o comunque con effetti collaterali molto meno pesanti del tabacco e dell'alcool (per citare solo due tra le sostanze psicoattive socialmente "accettate"), mal collimerebbe con la legislazione restrittiva nei loro confronti o con la facilmente sfatabile affermazione che essi costituiscono sempre un "trampolino" verso le "droghe pesanti".

te anche sulle possibilità terapeutiche che gli allucinogeni (o, più recentemente, gli entattogeni quali la MDMA) sembrano offrire.

È d'altra parte vero che alcune branche della ricerca sulle sostanze psicoattive (in particolare quelle di origine naturale) sono comunque progredite, forse perché svincolate dai problemi cui si è fatto cenno più sopra.

Primo fra tutti l'approccio antropologico, centrato in particolare su culture tradizionali, che soprattutto negli ultimi anni ha fornito dati essenziali per un'analisi che travalica il puro utilizzo delle sostanze psicoattive d'origine naturale. Sarebbe difficile pensare, per esempio, ad una storia delle religioni che, ignorando elementi informativi provenienti dal confronto tra concezioni religioso-culturali attuali o dell'immediato passato, si basasse solo su dati storici. Né si possono dimenticare i contributi pratici, in termini di sostanze utilizzabili dalla medicina occidentale, che l'etnobotanica (interessante ibrido tra antropologia e botanica, ove il botanico assume su di sé parte delle competenze dell'antropologo, ovvero si apre ad un rapporto di interdisciplinarietà della cui necessità diremo più avanti) ha prodotto e sempre di più produce.

Esiste tuttavia un pericolo di ordine epistemologico, insito nella







struttura stessa dell'approccio scientifico occidentale. L'antropologia, non discostandosi in ciò da quasi tutte le discipline interessate allo studio delle sostanze psicoattive, tende ad elaborare i dati raccolti secondo modelli interni e con l'utilizzo di competenze limitate al campo di lavoro dell'antropologo, o tutt'al più comprendenti una circoscritta "fascia di rispetto". Vi è, in altri termini, una tendenza alla frammentazione delle elaborazioni che diviene via via più profonda quanto più ci si inoltra

all'interno di discipline che utilizzano la parcellizzazione come approccio normale ai problemi. Ne sono un esempio la psicofarmacologia e la neurofisiologia, scienze che devono molto ai composti psicotropi e che ne hanno fatto un vantaggioso strumento di lavoro fin dai loro albori, ma che troppo spesso ne usano la molecola astraendola da quello che è un suo più vasto contesto.

Per contro, sempre di più si rende pressante l'esigenza di un'analisi orizzontale, inter- o almeno multi-disciplinare, soprattutto nel campo delle scienze dell'uomo. Necessità che è particolarmente pressante nello studio degli stati di coscienza, ove la visione dev'essere "orizzontale" quasi per definizione e, sull'onda dei consistenti vuoti interpretativi, sempre più si fa strada l'impellenza di un considerazione globale. In questo contesto è da leggere la tendenza a riscoprire il valore scientifico degli aspetti soggettivi dell'esperienza, non già come legame a vitalismi di pre-wundtiana memoria.

Proposito di questo breve scritto, necessariamente sintetico data la vastità dell'argomento, è quello di passare in rassegna i modi con cui una categoria di sostanze psicotrope naturali, i funghi allucinogeni, ha influito su discipline apparentemente distanti o comunque a percorsi raramente intersecantisi. Si può dire che essi (i funghi allucinogeni, ma ciò vale certamente per altre categorie di sostanze psicotrope) possono costituire un esempio di elemento unificatore ad elevato valore euristico, pur senza dimenticare che, comunque, la vera chiave interpretativa è e dev'essere sempre l'uomo nella sua interezza; dai processi biochimico-fisiologici che costituiscono il substrato della coscienza, alla dimensione ultrapersonale delle strutture sociali e storiche.

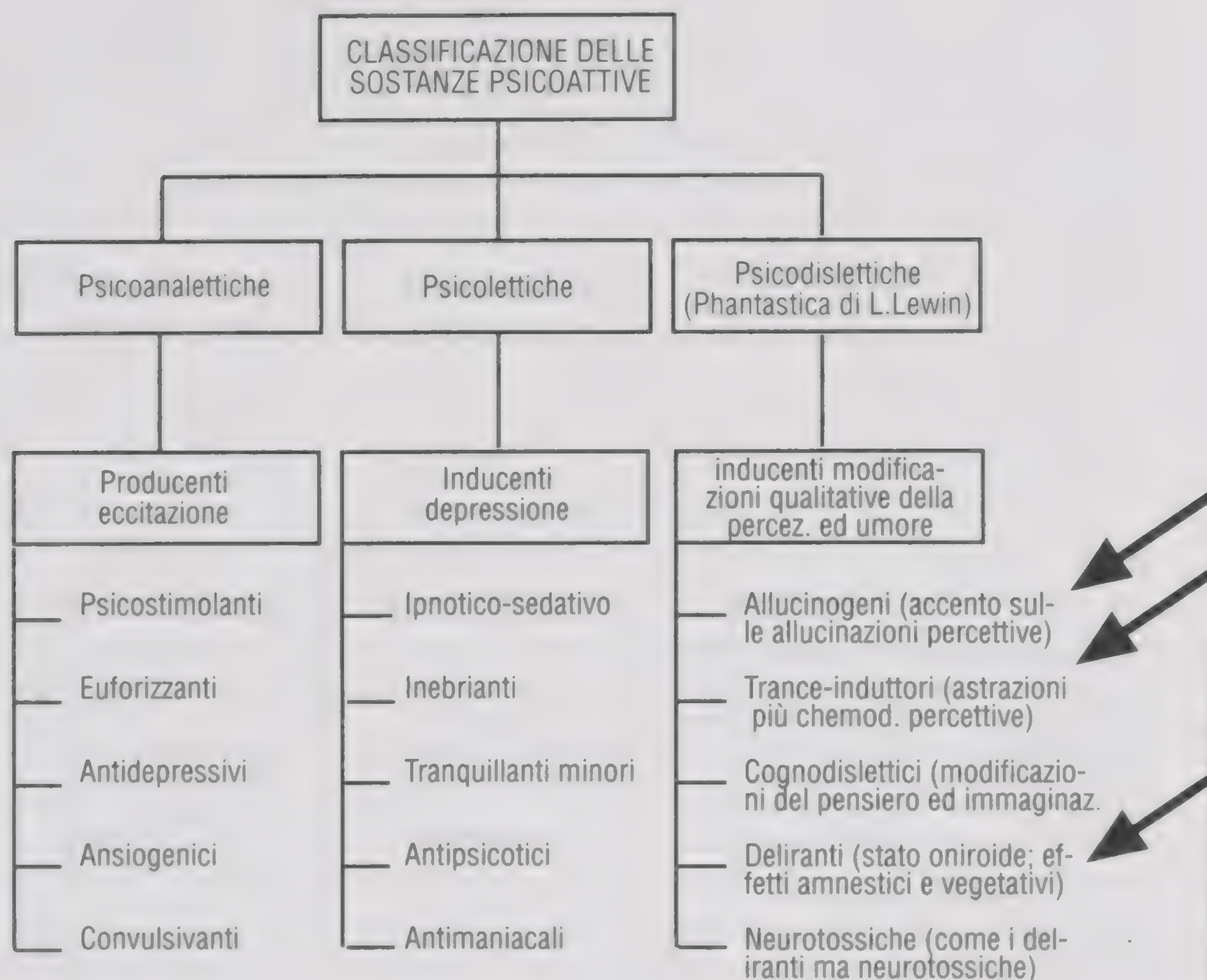




Una prima importante esigenza ha carattere tassonomico e terminologico: la questione va oltre l'ambito strettamente scientifico per sconfinare in quello giuridico (dove non esistono altro che "stupefacenti") e politico (dove il massimo della discriminazione è tra "droghe" leggere e pesanti). E non occorre forse una classificazione così meticolosa come quella proposta da Diaz [1979] e sommariamente riportata Tav. 1 , in cui le sostanze psicotrope sono raggruppate, come nelle scienze naturali, in Classi e Famiglie. È sufficiente tenere ben distinti i grandi raggruppamenti: nello specifico noi ci soffermeremo sulle prime due famiglie indicate dalle frecce[3], unite insieme in un'unico gruppo di sostanze (gli *allucinogeni* appunto), e sulla terza[4], con la quale il confronto è spesso significativo. In questo senso dunque, gli *allucinogeni* si possono definire come sostanze che producono, in dosi non tossiche, modificazioni percettivo-cognitive e dell'umore, con effetti marginali sui processi vegetativi e mnestici. Per questo gruppo di composti, comprendenti l'LSD, la psilocina, la psilocibina, la mescalina, le triptamine sostituite (DMT, DET, 5-metossi-DMT, eccetera.) e molti altri, sono stati proposti termini diversi tra cui *psicotomimetici*, che soffre di una forte

3 - Allucinogeni, il cui prototipo è l'LSD e Trance-induttori, il cui prototipo sono i derivati dell'acido lisergico contenuti nelle Convolvulaceae allucinogene. Nel testo ci riferiremo talvolta a queste sostanze anche come psicotrope, nel senso generale di "modificatrici dello stato di coscienza".

4 - Delirianti (o Deliriogeni), il cui prototipo sono gli anticolinergici tropanici contenuti nelle Solanaceae.

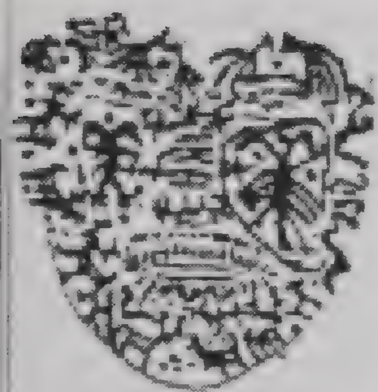



connotazione negativa (uso di allucinogeni = malattia mentale) e ipotizza - con troppa facilità - la possibilità di produrre una psicosi con soli mezzi farmacologici; *psichedelici*, equivoco e talvolta mistificante per l'abuso che ne è stato fatto al di fuori dell'ambiente scientifico; misticomimetici, psicotonici, eccetera. Solo *enteogeni*, tra gli altri utilizzati a più riprese nella letteratura scientifica e non, sembra sufficientemente ben costruito: il termine fu proposto nel 1979 da C.A.P. Ruck, J. Bigwood, D. Staples, J. Ott e R.G. Wasson, per descrivere "stati di possessione sciamanica ed estatica indotti dall'ingestione di sostanze modificatrici dello stato di coscienza". Tuttavia, se la preoccupazione è di tipo tassonomico, "enteogeni" non garantisce una corretta discriminazione a livello farmacologico e chimico. Il termine meno equivoco ci sembra perciò allucinogeni, che ha il solo difetto di porre eccessivo accento sulle modificazioni percettive, non sempre predominanti: tale inconveniente risulta però notevolmente attenuato qualora si considerino le allucinazioni non come puri fenomeni percettivi ma secondo la concezione di Henry Ey, ossia riferibili anche alla sfera affettivo-cognitiva.

Per questi motivi parleremo dunque di *funghi allucinogeni*, dividendoli in due gruppi chimico-farmacologici che però, come vedremo più avanti, riflettono anche differenze in ambito etnomicologico: il *gruppo psilocibinico*, i cui principi attivi sono la psilocibina e la psilocina (assieme forse ad altri minori, la cui incidenza sulla sindrome totale sarebbe comunque minima), ed il *gruppo isossazolico*, il cui composto attivo principale è il muscimolo (che però non riproduce esattamente la sindrome allucinosica del fungo *in toto*, chiamando così in causa altre

sostanze[5]). Mentre il gruppo isossazolico è costituito da poche specie del genere *Amanita* (tra le quali le più diffuse ed importanti sono *A. muscaria* ed *A. pantherina*), la psilocibina e la psilocina hanno una più vasta diffusione nel regno funghi, essendo finora state isolate in numerose specie appartenenti ai generi *Psilocybe*[6], *Stropharia, Panaeolus, Conocybe, Gymnopilus, Pluteus* eccetera. Oltre a questi, altri funghi, che però non prenderemo qui in considerazione, hanno una più o meno conclamata attività psicotropa: tra essi la *Claviceps purpurea* (dalla quale fu inizialmente ricavato l'acido lisergico, che servì poi come base per la sintesi dell'LSD) ed altre congeneri, l'*Amanita citrina* ed altre Amanite contenenti bufotenina (sulle quali mancano però dati farmacologici concreti), i *Lycoperdon* tradizionalmente utilizzati dagli indios messicani, ed altri ancora.

Piuttosto interessante, come esempio di percorso multidisciplinare e con implicazioni filosofico-etiche significative, la storia dei funghi psilocibinici nel loro rapporto con le società occidentali, a partire dalle prime notizie sul loro uso riportate da missionari ed uomini di scienza al seguito dei conquistadores spagnoli, fino alla recentissima espansione epidemica del loro utilizzo a fini "ludici" (e non) in Europa e nell'America settentrionale. Dopo la prima metà del secolo XVI e fino a circa il 1650, sono numerosi i rapporti spagnoli sull'uso di funghi "diabolici" (ma in quanto a piante "diaboliche" i discendenti di Aztechi e Maya ne avevano un intero arsenale) da parte degli indigeni centro-americani. Tali pratiche erano chiaramente osteggiate dai ministri cattolici. Un aspetto che dovette contribuire alla particolare avversione per i funghi allucinogeni, fu certamente il termine nahuatl per indicarli, *teonanàcatl*, traducibile anche con "carne di Dio o degli Dei": è facile immaginare come, in questo modo, la cosa potesse suonare blasfema parodia della comunione con l'Ostia consacrata. Grazie dunque ai terroristici mezzi di conversione praticati dal clero cattolico, ben coadiuvato in ciò dai conquistadores, l'uso dei funghi si ritirò dalla scena pubblica, sopravvivendo però in pratiche occulte più o meno rifuse nei riti della religione cattolica.





Vale la pena, a questo proposito, di accennare al sincretismo cattolicesimo-sciamanismo, apparentemente tanto diffuso nelle Americhe. Malgrado l'esteriore alto grado di fusione tra credenze e riti provenienti dai due ambiti culturali, è possibile che, in molti casi, si tratti di un falso sincretismo. Il rituale para-cattolico e quello sciamanico possono risultare collegati solo superficialmente, seguendo vie e perseguendo scopi più o meno indipendenti, avendo spesso il primo funzione di alibi (anche introiettato) o di copertura, come ai tempi della cristianizzazione forzata. La questione deve certamente essere valutata (o ri-valutata) dagli antropologi.

Tornando ai funghi, essi ricompaiono nei primi anni del '900,

5 - Tra cui quasi certamente il corrispettivo carbossilato acido ibotenico. forse il muscazone e probabilmente il (-)-R-4-idrossi-pirrolidone-(2) e l'acido (-)-1.2.3.4-tetraidro-1-metil-ß-carbolin-3-carbonico (MTC), quest'ultimo strutturalmente apparentato con le ß-carboline allucinogene, costituenti attivi delle specie psicotrope del genere Banisteriopsis.

6 - Tra cui la P. mexicana, che è forse la più famosa tra le molte Psilocybe utilizzate in ambito sciamanico, e la P. semilanceata, che è per contro la più usata nell'attuale impiego "ricreativo" occidentale.

quando l'etnobotanico W.E. Safford afferma che doveva essersi trattato di una svista e che il *teonanàcatl* corrispondeva al *peyotl* [7]. Ne segue una critica da parte del medico messicano di origine austriaca B.P. Reko ed una serie di approcci sul campo, poi interrotti dalla seconda guerra mondiale, da parte dell'antropologo R.J. Weitlaner e degli etnobotanici R.E. Schultes e D.H. Linder. La riscoperta definitiva dell'uso di funghi allucinogeni tra le popolazioni messicane avviene negli anni 1953-1958 ad opera soprattutto dei coniugi R. Gordon e Valentina Pavlovna Wasson, e culmina con la pubblicazione dello storico *Les champignons hallucinogènes du Mexique* nel 1958.

L'aprirsi dell'interesse verso il rapporto tra funghi e culture nacque nei coniugi Wasson, come racconta lo stesso R. Gordon, poco dopo il loro matrimonio, quando scoprirono che si trovavano, nei riguardi del mondo fungino, in posizioni contrapposte, legate ai rispettivi popoli d'origine. Lui micofobo, come gran parte delle popolazioni anglo-sassoni, e lei micofila al pari delle genti russe e slave. L'intuizione che queste differenze dovevano avere profondi legami con l'evolversi delle culture e delle religioni, li mise su un percorso di ricerca che, passando attraverso l'ormai introvabile e prezioso *Mushrooms, Russia and history* del 1957, culminò nel già citato lavoro sui funghi messicani e, dopo la scomparsa di Valentina Pavlovna, procedette fino alla recente scomparsa di R.G. Wasson. I lavori di quest'ultimo, che non era un ricercatore di professione, costituiscono un ottimo esempio di coordinamento interdisciplinare. Egli si affiancò infatti sempre a specialisti dei vari settori che venivano di volta in volta interessati alla ricerca: tra di essi sono da citare Roger Heim, grande micologo francese, al quale si deve l'identificazione di molte specie di funghi allucinogeni ; Albert Hofmann, padre dell'LSD e primo ad isolare psilocina e psilocibina dai funghi messicani. Accanto ad essi molti altri studiosi - storici, glottologi, chimici, micologi, botanici, farmacologi - furono chiamati in causa e siamo certi che fu proprio questa tendenza verso la visione globale a produrre gli aspetti positivi oggi riconosciuti, più o meno unanimemente, al lavoro di Wasson. Dopo di lui i funghi messicani furono sempre più attentamente studiati[8]: dal punto di vista chimico, con l'isolamento di psilocibina e psilocina[9] ed il riconoscimento della loro attività psicotropa, si innescò una sempre più fitta serie di ricerche analitiche che continua ancor oggi e che ha portato alla scoperta di moltissime nuove specie allucinogene, per lo più tallificanti al di fuori del Messico[10].





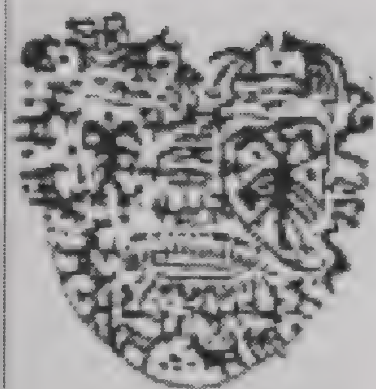
7 - Il cactus allucinogeno Lophophora williamsii Coul., contenente come principale composto attivo il derivato fenileltilaminico mescalina e tuttora usato come allucinogeno dagli indigeni del Messico settentrionale e delle regioni statunitensi più meridionali.

8 - Tra gli altri, e doveroso citare qui Gaston Guzmàn. che è ora uno dei massimi specialisti mondiali del genere Psilocybe.

9 - Si tratta di composti a nucleo indolico, strutturalmente apparentati all'LSD ed ancora maggiormente agli allucinogeni di breve durata metil-triptamina, dimetiltriptamina 5-metossi-dimetiltriptamina.

10 - Tra di esse è doveroso citare la Psilocybe semilanceata (Fr. ex Secr.) Quel. ed il Panaeolus subbalteatus Berk. & Br. Si affiancano a queste numerose altre specie dei generi Panaeolus, Stropharia, Psilocybe, Inocybe, Conocybe, Pluteus, Gymnopilus, etc. Un sintetico prospetto dei funghi allucinogeni presenti in Italia è riportato nella Tav. 2. alle specie qui elen-

L'uso tradizionale dei funghi psilocibinici, negli anni '50 e '60, era esteso praticamente a tutto il Messico, seppure con marcate differenze per quanto concerne specie utilizzate, rituali (che potevano anche mancare), modalità d'ingestione e così via. Al giorno d'oggi, pur non essendo sostanzialmente mutata la questione distributiva, si può dire che l'uso dei funghi allucinogeni va progressivamente riducendosi, almeno nelle sue accezioni culturali originarie. Una gran parte della responsabilità di questo scollamento del legame storico-culturale tra popolazioni messicane e funghi è senza dubbio da imputare alla loro progressiva "turistizzazione", seguita alla divulgazione[11] ed alla seguente invasione del Messico (ovviamente non cruenta ma di sicuro culturalmente distruttiva) da parte di migliaia di giovani statunitensi alla ricerca di facili bottini "psichedelici". Ciò che non è riuscito in decenni di dominazione spagnola si va attuando nell'impatto con il mondo post-moderno: non rimane che sperare in una (per quanto improbabile) capacità immunogenetica delle culture sciamaniche nei riguardi della terribile infezione da uomo bianco.



La storia dei funghi isossazolici, e soprattutto dell'*Amanita muscaria*, è peculiare sia da un punto di vista etnomicologico che botanico. L'influenza del fungo sullo sviluppo delle religioni in Europa ed in America è senza dubbio notevole: ne fanno fede i graffiti rupestri che la raffigurano in situazioni rituali, recentemente scoperti in Russia[12], o la ormai dimostrata (seppur non da tutti accettata[13]) identità con il Soma, dio-pianta dei Rig-Veda, e l'Haoma, suo equivalente nell'Avesta[14]. O ancora lo stretto contesto sciamanico che, almeno fino agli inizi del secolo, la vedeva impiegata nella Siberia centrale e settentrionale e che ancora, come è stato recentemente dimostrato, la vede usata da alcuni indiani del Nord America. Ed è attraverso il paziente ed illuminato lavoro di archeologia linguistica e di etnomicologia comparata dei coniugi



cate ne vanno aggiunte diverse altre la cui psicoattività è sospetta o, addirittura, quasi certa ma che attendono ricerche chimiche mirate. In proposito si vedano Festi [1985], Gitti et al. [1983], Samorini [1990; 1993].

11 - Citiamo qui solamente Hight Priest di T. Leary e The teaching of Don Juan di C. Castaneda, ambedue del 1968, ma la serie di testi, più o meno documentati, più o meno "alternativi", sarebbe lunghissima.

12 - Ancora più antiche (7000-9000 anni fa), e sicuramente coinvolgenti funghi allucinogeni non appartenenti al genere Amanita, le testimonianze costituite da alcune pitture rupestri del Tassili algerino, recentemente reinterpretate, in chiave di utilizzo di funghi psicoattivi, da Giorgio Samorini [1989; 1992].

13 - C'è infatti chi vede questa identificazione come frutto di un'interpretazione azzardata dei Rig-Veda, chi preferisce accettare candidati a questo ruolo già proposti in passato (come la Peganum harmala), e chi, come Terence McKenna [1992], sostiene che il Soma era sì un fungo, ma del genere Psilocybe (in particolare P. o Stropharia cubensis) e quindi non del gruppo isossazolico, ma psilocibinico.

14 - Essi furono fonte d'echi potenti che si espansero in tutto l'Oriente, tanto che non è senza fondamento pensare (oggi, dopo più di 30 anni di studi etnomicologici) al biblico Albero della Conoscenza come ad una metafora, forse già allora parzialmente svuotata del suo originario significato, per quella dispensatrice di conoscenza divina che è l'Amanita muscaria. Il racconto biblico si riallaccia peraltro attraverso una via diversa ai funghi allucinogeni, poiché è stato proposto che il Paradiso terrestre siano state le fertili, lussureggianti terre del Sahara paleolitico dove, come si è già accennato, i funghi venivano sicuramente utilizzati in contesto rituale e per la loro specifica attività allucinogena (vedi nota 12).

Wasson che si possono intravvedere i resti di un possibile antico culto dell'*Amanita* (con altri funghi e vegetali psicoattivi) esteso a tutta l'Europa, rimasti come simboli di condensazione nell'inconscio collettivo dei popoli europei, tanto da dividerli nettamente in micofobi e micofili. La stessa associazione tra *Amanita*, gnomi ed altri esseri fantastici, solitamente accantonata come casuale e priva d'importanza, sembra avere la stessa origine delle associazioni con il rospo e la mosca e dovrebbe certamente essere studiata in modo più approfondito. Oscuro rimane il rapporto tra funghi e streghe europee anche se, recentemente, si fa strada l'ipotesi di un legame tra sciamanismo, stregoneria ed *Amanita muscaria* (si veda, ad esempio, GINZBURG, 1989). La questione è probabilmente molto più complessa: non è forse un caso che, per esempio, il Monte Tonale, tradizionalmente luogo di Sabba per le streghe trentine e lombarde, sia anche uno dei luoghi in cui la *Psilocybe semilanceaea* cresce con più rigoglio.

Al di là, comunque, delle categorie e delle specie, rimane la certezza che i funghi allucinogeni (similmente ad altri vegetali psicoattivi) hanno avuto un'importante ruolo nella nascita delle culture e nello sviluppo delle religioni. Ne fanno fede numerose testimonianze archeologiche tra cui le più vivide sono probabilmente alcune pitture rupestri sahariane, recentemente reinterpretati in questo senso da Giorgio SAMORINI (vedi nota 12). Questo profondo intrecciarsi degli allucinogeni con la storia dell'uomo può forse mettere in luce diversa l'uso "ludico" che ne

A sinistra: *Ammanita Muscaria*
A destra: "Derrumbe" - *psilocybe caerulescens*. Oaxaca, Méssico.

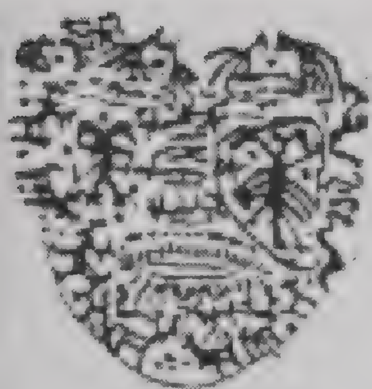








viene fatto negli ultimi anni tra le popolazioni occidentali[15]. Si tratta di un fenomeno sparsosi a macchia d'olio con la scoperta dei funghi nordamericani ed europei contenenti psilocibina. È interessante notare come in Italia, a differenza del resto d'Europa dove sono descritti nella letteratura medica oltre 400 casi di ricorso alle cure ospedaliere per ingestione volontaria di funghi allucinogeni (già nel 1981 ed in soli due mesi 50 persone erano ricorse al pronto soccorso nella città di Glasgow)[16], pur essendo certo l'uso di funghi allucinogeni, non si ha notizia di alcun ricovero ospedaliero. Le ragioni di tale differenza sono probabilmente da attribuire, oltre certamente alla maggior diffusione dell'uso dei funghi negli altri paesi europei, soprattutto all'innesto di questa tecnica di modificazione della coscienza su una cultura grossolanamente definibile come "alternativa" o "ecologica" (assolutamente al di fuori, anche per ragioni di tipo chimico-farmacologico, dal mercato nero della droga), in cui il consumatore è ben informato, riuscendo a gestire correttamente il riconoscimento delle specie ed i dosaggi. Si ravvisa qui anche una diversa motivazione verso l'esperienza, che travalica il puro approccio ludico per collocarsi in una dimensione di ricerca spirituale introspettiva.





I principali effetti causati da ingestione di psilocibina (dose attiva 60-250 microgrammi/Kg di peso corporeo), psilocina (1,5 volte più potente del suo analogo fosforilato) o funghi psilocibinici (dosaggi variabili a seconda della concentrazione di principio attivo) si possono riassumere come segue: modificazioni dell'umore, dell'attenzione e dei processi di pensiero; iperestesie (soprattutto aumento d'intensità dei colori) ed allucinazioni; isolamento dalla realtà e disinteresse per il reale; impressioni di estraneazione dal corpo. Accanto a questi, più francamente psichici, sono talvolta presenti sintomi somatici quali midriasi, aumento del ritmo cardiaco e respiratorio, disturbi del tratto digerente, dell'equilibrio e della coordinazione, innalzamento dei riflessi osteo-tendinei. Il quadro generale è perfettamente sovrapponibile - se non per una più marcata tendenza all'isolamento dalla realtà, registrata da alcuni autori - a quello indotto da altri tipici allucinogeni quali l'LSD (200 volte più potente), la mescalina (5000 volte meno potente) o le triptamine sostituite (che hanno minor potenza e minor durata)[17]. Come per tutti gli allucinogeni gli effetti sono notevolmente dipendenti da variabili legate al soggetto e all'ambiente (il "*set and setting*" della cultura psichedelica americana). È interessante notare che esiste tolleranza incrociata[18] tra

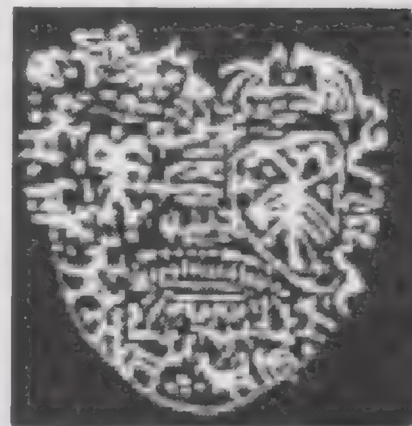
15 - Vale qui certamente la pena di ricordare la sopravvivenza di un uso dell'Amanita muscaria per le sue proprietà psicotrope ed in un contesto più o meno "ludico", recentemente messo in luce da Josep M. Fericgla (1992).

16 - Non si dimentichi che questi numeri si riferiscono solo a quella piccola percentuale di consumatori che si sono spaventati degli effetti di ciò che avevano ingerito. Da sottolineare inoltre come in tutti i casi la risoluzione sia stata spontanea e completa (salvo persistenza di sintomi psichiatrici in qualche soggetto con fragilità psichica preesistente). Sembra comunque che, negli ultimi anni, i casi di ricorso ai reparti di pronto intervento siano andati progressivamente calando.

17 - Per quest'ultime sostanze (ma soprattutto per DMT e DET) è stata notata una maggiore frequenza di esperienze ansiose, dovuta probabilmente, più che a caratteristiche intrinseche dei composti, alla travolgente velocità con cui si instaurano gli effetti che non sempre permette un graduale adattamento alle modificate condizioni di coscienza.

psilocibina, LSD e mescalina; ciò farebbe supporre una stretta somiglianza non solo per quanto riguarda la sindrome, ma anche rispetto al meccanismo d'azione.

La sindrome indotta da *Amanita muscaria* e *A. pantherina* si distacca dalla tipicità degli allucinogeni, ricordando, in qualche carattere, i delirianti anticolinergici. Anche qui gli effetti sono estremamente variabili in base a parametri ambientali e soggettivi: è particolarmente da sottolineare la diversità di reazioni alle intossicazioni accidentali (accessi d'ira, stupore, letargia ed amnesia dell'esperienza) rispetto alle ingestioni volontarie. I sintomi somatici consistono soprattutto in disturbi generali della coordinazione, tremori, crampi e scosse muscolari, disturbi gastro-intestinali (nausee o vomito), miosi o midriasi. Per quanto riguarda la sfera psichica si rilevano caduta della concentrazione, disorientamento spazio-temporale, ottundimento della coscienza, sensazioni di rilassamento, pulsione verso l'attività fisica (con un effettivo aumento, sembra, della forza muscolare), macropsia, allucinazioni, modificazioni dell'umore da euforico a disforico, sonno profondo con vividi sogni. Sia tra le popolazioni siberiane sia nelle ingestioni occidentali volontarie sembrano predominare le modificazioni dell'umore (con una predominanza euforizzante ed in generale psicotonica) ed un più o meno accentuato obnubilamento della coscienza, con un divario però notevole per quanto riguarda le allucinazioni in senso stretto. Gli accessi collerici e la valutazione negativa delle esperienze derivanti da intossicazioni accidentali possono forse essere attribuite al carattere d'imprevedibilità dell'esperienza, unitamente alla paura di aver ingerito un fungo mortale[19] e all'influenza negativa delle "terapie" mediche[20] e dell'ospedalizzazione. Una similare influenza del contesto può essere invocata per quanto concerne la pressochè costante presenza di allucinazioni visive e/o uditive nelle esperienze siberiane, contrapposta alla loro (relativa) scarsità nei rapporti d'ingestione europei. È probabile che, per le prime, giochi un ruolo importante l'aspettativa con la quale il fungo è utilizzato[21]: non sembra però si tratti, in questo caso, della stessa "conoscenza preliminare" che un ricercatore occidentale può avere, nè di una sorta di effetto placebo, ma piuttosto di un "determinismo culturale" (del resto dimostrato per numerosi altri allucinogeni utilizzati in contesti sciamanici) che in qualche modo guida gli effetti dell'*Amanita* e fa sì che il Sistema Nervoso Centrale reagisca, almeno parzialmente, in conformità delle attese tradizionalmente codificate (producendo "visioni" più o meno





18 - La tolleranza è quel fenomeno farmacologico per cui la somministrazione di una sostanza innalza notevolmente la dose necessaria per ottenere l'effetto desiderato con somministrazioni successive della sostanza stessa. Si parla di tolleranza incrociata quando la somministrazione di un farmaco induce tolleranza nei riguardi di un farmaco diverso.

19 - Il che si ricollega al rapporto culturale coi funghi in genere e con l'Amanita muscaria in particolare, con una grossa incidenza del carattere micofobico o micofilo del soggetto (fino ad arrivare, in relazione alle esperienze d'ingestione volontaria, a quella che J. Ott ha definito "Amanitafobia").

20 - Consistenti per lo più in interventi potenzialmente ansiogeni come la lavanda gastrica o tendenti a contrastare gli effetti della muscarina (per esempio la somministrazione di atropina solfato), la cui incidenza sulla sindrome totale è invece minima.

21 - E ciò è ulteriormente confermato dalle esperienze personali riportate in letteratura

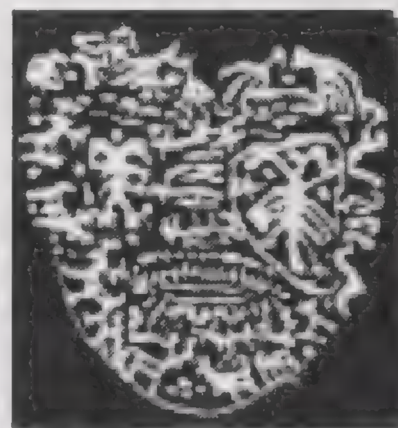
uniformi all'interno dello stesso gruppo tribale, ma diverse rispetto ad altre popolazioni). Vedremo più avanti come sia forse possibile spiegare, in una visione integrata del meccanismo d'azione a livello neurofisiologico, queste differenze.

Da un punto di vista chimico le Amanite si rivelano un'inesauribile miniera di sostanze, differenziandosi anche in ciò dai funghi del gruppo psilocibinico, per i quali psilocina e psilocibina sembrano spie-

Maria Sabina di Jiménez, messico (? - 1985) La sciamana mazateca che utilizzava i funghi allucinogeni.



gare la maggior parte della psicoattività. La muscarina, primo composto isolato dall'*Amanita muscaria* e del resto contenuta nel fungo in minime quantità, è assorbita molto lentamente nel tratto intestinale e non riesce ad attraversare la barriera emato-encefalica: ciò la esclude da ogni ipotesi di effetto neuro-psichico (se non minimamente ed indirettamente, attraverso gli effetti somatici). Ancora oggi controversi, ma quasi certamente dovuti ad errori sperimentali, sono i ritrovamenti di alcaloidi tropanici (gli alcaloidi delle *Solanaceae*) e di bufotenina (che è invece certamente presente nelle Amanite *citrina, porphyria e tomentella*): in ambedue i casi, comunque, le concentrazioni riportate sarebbero state molto al di sotto della soglia per la produzione di un benchè minimo effetto psicotropo. È infine degli anni '60 l'isolamento e l'identificazione degli isossazoli, tra cui il muscimolo sembra essere il principale composto attivo, pur non spiegando completamente l'attività globale del fungo[22]. A differenza dei funghi del gruppo psilocibinico, in cui si rileva al massimo una variazione quantitativa d'effetto legata alla diversa concentrazione di principio attivo presente nel campione, nel caso delle Amanite assume grande importanza una terza variabile: il fungo stesso. Vi è infatti concordanza tra i dati etnomicologici e chimici nell'attribuire una maggior potenza psicotropa ai funghi essiccati (decarbossilazione dell'acido ibotenico a muscimolo) ed a quelli a crescita estiva piuttosto che autunnale. Al di là della diversa concentrazione di muscimolo (la cui attività è certamente la più incidente sulla sindrome totale) gioca un ruolo di rilievo anche la concentrazione relativa degli isossazoli e, probabilmente di altre sostanze non isossazoliche quali l'MTC (vedi nota 5).





Il quadro farmacologico generale della psilocina (che è il vero composto attivo dei funghi psilocibinici, essendo la psilocibina defosforilata *in vivo*), salvo per alcune peculiarità, è molto simile a quello dell'LSD e di altri allucinogeni. Da notare l'azione prevalentemente desincronizzante sul tracciato elettroencefalografico (onde di maggior frequenza e minor ampiezza), l'indicazione di un sito d'azione preferenziale a livello mesencefalico e l'induzione di movimenti oculari rapidi (caratteristici del sonno REM) anche in stato di veglia. La similitudine è valida anche da un punto di vista più strettamente neurofisiologico: la psilocina, che sui recettori serotoninergici periferici ha azione antagonistico-agonistica, si comporta (al pari dell'LSD) come 5HT-agonista sugli autorecettori del rafe mesencefalico, inducendo una diminuzione della frequenza di scarica nei neuroni serotoninergici che hanno qui i loro corpi cellulari. La stessa azione è rilevabile sui recettori serotoninergici post-sinaptici ma con una potenza differenziale che sembra in qualche modo correlata alla potenza dell'allucinogeno[23]. Da studiare ulteriormente, poichè senza dubbio importante nel meccanismo d'azione degli allucinogeni indolici, è anche la recente scoperta che LSD e psilocina esplicano un'azione serotoninomimetica sui recettori postsinaptici facilitatori: questo modello sembra per ora il più selettivo per gli allucinogeni, rispetto ad altre sostanze, psicotrope e non (quali la lisuride ed il BOL,

22 - Si è già parlato delle altre sostanze isolate dal fungo e con possibile azione psicotropa

23 - Per esempio, mentre la psilocina è 1,9 volte più potente sui recettori presinaptici rispetto a quelli postsinaptici, l'LSD lo è 2,47 volte e la DMT 1,47.

analoghi strutturali dell'LSD ma privi di attività allucinogena). Altrettanto importante, dato che l'azione diretta della psilocina sul sistema serotoninergico ha una durata minore dell'esperienza soggettiva, è la possibilità di effetti a lungo termine sul numero di recettori postsinaptici[24]. Per quanto riguarda infine gli altri sistemi monoaminergici la psilocina produce modificazioni nel metabolismo della noradrenalina ma tale azione non sembra implicata, se non indirettamente, nella genesi degli effetti psicotropi. Di particolare valore si sta dimostrando l'utilizzo della PET (Tomografia ad Emissione Positronica) nello studio degli allucinogeni; essa permette infatti di verificare sperimentalmente (anche sull'uomo) modelli integrati di meccanismo d'azione, unificando in qualche modo i tasselli di puzzle prodotti da altri metodi di studio nel campo neurobiologico[25].

La farmacologia del muscimolo si discosta notevolmente da quella degli indoli, producendo ad esempio un elettroencefalogramma tendente alla sincronizzazione piuttosto che all'attivazione: il quadro totale si avvicina a quello dei deliranti anticolinergici, pur essendo dimostrata la mancanza d'azione diretta del sistema acetilcolinergico. Interessante per le sue implicazioni nell'ipotesi allucinazione-sogno, di cui parleremo tra breve, è la ridotta durata del sonno desincronizzato e l'aumento delle onde ponto-geniculo-occipitali non REM. Dal punto di vista neurofisiologico l'azione del muscimolo sembra esplicarsi esclusivamente sul sistema GABA-ergico[26], ove agisce come potente agonista del neurotrasmettitore endogeno. La complessità e vastità del sistema non aiutano certo a comprendere il meccanismo d'azione del muscimolo[27], pur potendo suggerire alcune ipotesi, in verità relative soprattutto agli effetti somatici. Esistono comunque prove a favore di un'influenza (inibitoria) del sistema GABA-ergico su quello serotoninergico, e ciò potrebbe avvicinare almeno una parte dell'azione del muscimolo a quella degli indoli.





Al di là delle differenze, sarebbe auspicabile la produzione di modelli integrativi che potessero servire come base di lavoro per la ricerca sul meccanismo d'azione degli allucinogeni (e, naturalmente, sul substrato fisiologico di altri scostamenti dallo stato normale di coscienza): il valore di tali modelli travalica i confini della neurofisiologia ponendosi come utile base di lavoro per l'interpretazione di dati antropologici e psicologici in senso stretto.

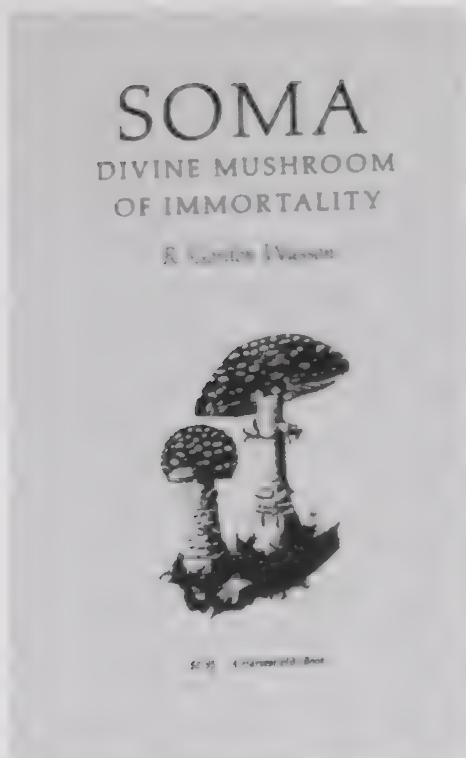
Già negli anni '60 e '70, quando ancora gli unici dati disponibili erano sostanzialmente quelli elettroencefalografici, furono tentate ipotesi per spiegare il meccanismo d'azione degli allucinogeni. Sulla base

24 - Che potrebbe anche essere implicato nel fenomeno dei "*flashback*" spesso riportati per l'LSD ma non per i funghi psilocibinici.

25 - Anche in questo caso il principale ostacolo è la restrittiva legislazione che, di fatto, blocca il progresso scientifico.

26 - L'acido Á-ammino-butirrico (GABA) è uno dei principali neurotrasmettitori inibitori del SNC.

27 - A ciò si aggiunga che i farmacologi, una volta scoperta la potente azione GABA-mimetica del muscimolo, hanno preferito utilizzarlo nelle classiche ricerche sul GABA piuttosto che indagarne i meccanismi d'azione come psicotropo.






dell'innalzamento dei potenziali evocati, venne chiamato in causa un potenziamento della risposta ai normali stimoli sensoriali, ora contraddetto da vari indizi che sembrano invece indicare una almeno parziale inibizione della risposta postsinaptica alla stimolazione dei nervi sensori afferenti[28]. In alternativa fu proposto che, ad essere potenziate, non fossero tanto le risposte specifiche agli stimoli sensoriali, quanto i loro effetti aspecifici, mediati da una aumentata reattività della formazione reticolare. All'estremo opposto troviamo la supposizione che alla base dell'azione allucinogena vi sia l'inibizione sensoriale, coerente con qualche dato neurofisiologico ma in contrasto con le modeste modificazioni che gli allucinogeni provocano in campo percettivo. Queste ipotesi, spesso antitetiche, peccano soprattutto di eccessiva specificità. I dati recenti (almeno per gli indoli, che sono a tutt'oggi i più studiati), pur certificando la preferenza d'azione per alcune strutture (come ad esempio il rafe mesencefalico ed il sistema serotoninergico), indicano un'attività diffusa su diversi livelli piuttosto che specifica su poche strutture funzionalmente uniformi. La cartografia degli stati di coscienza di Roland Fisher, ponendosi come uno dei pochi tentativi di legare in un continuo tutti gli stati di coscienza (da quello normale, all'estasi, al samadhi, allo stato psicopatologico), merita qualche parola in più. Secondo Fisher, il sistema di auto-riferimento è l'Io dello stato di coscienza "normale": in questa condizione esiste un equilibrio tra il flusso informativo proveniente dall'esterno o dall'interno e la velocità d'elaborazione centrale. Il continuum su cui vengono posti i diversi stati di coscienza muove verso un aumento (risveglio ergotropico) o una diminuzione (dimensione trotropica) del flusso informativo e quindi uno sbilanciamento del rapporto sensorio/motorio. L'allucinazione (psicopatologica, onirica, farmacologica) si collocherebbe nella dimensione di risveglio ergotropico, costituendo un fenomeno sensoriale non verificabile attraverso l'attività motoria volontaria.





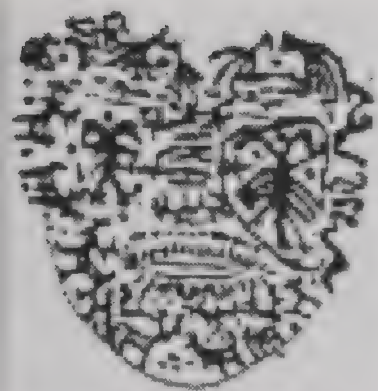
Pur riconoscendo la positività dell'ipotesi di Fisher come tentativo d'integrare allucinazioni di diversa origine e stati di coscienza, vi sono, a nostro parere, alcuni caratteri che ne escludono l'utilizzo come

R.Gordon Wasson (1898-1986), padre dell'etnomicologia moderna.

28 - L'LSD, per esempio, sembra inibire la risposta a stimolazione del nervo ottico nel corpo genicolato laterale (relè talamico delle vie ottiche

modello interpretativo unitario, tale cioè da permettere di correlare le conoscenze sperimentali e psicologiche con quelle riguardanti gli eventi fisici interni al SNC. I dati di supporto alla teoria provengono da aree di ricerca piuttosto ristrette e non sempre oggettivabili, mentre le poche conoscenze neurofisiologiche coerenti con la cartografia non costituiscono che una minima parte dei quelle accumulate sugli allucinogeni. Per di più, molti dei concetti cui Fisher ricorre hanno carattere tipicamente "filosofico" e perciò sfuggono a qualunque preciso confronto con le grandezze operative del discorso scientifico.

Più percorribile mi sembra il filone d'ipotesi che avvicina l'allucinazione (percettiva ed emotiva) al sogno. Le somiglianze formali tra questi due stati sono infatti sostenute anche da numerosi parallelismi a livello neurofisiologico. Sia infatti durante l'allucinosi chimica, sia durante il sonno REM (o sonno desincronizzato, substrato fisiologico del sonno) la scarica dei neuroni serotoninergici nel rafe mesencefalico è inibita, riducendosi praticamente a zero. Parallelamente si può misurare un innalzamento della frequenza di scarica in alcuni neuroni della vicina formazione reticolare, con una generalizzata tendenza all'attivazione corticale e subcorticale. La condizione dell'oscillatore pontino proposto da Hobson (sistema colinergico-aminergico in mutua variazione d'attività) si avvicina a quella del sonno desincronizzato. Interessante l'aumento dei movimenti oculari rapidi rispetto al normale stato di veglia, indotto da psilocibina sia nell'uomo, sia nella scimmia.





Basandosi sull'ipotesi di Hobson & McCarley, che è certamente una delle più economiche e coerenti con i dati a tutt'oggi disponibili, si può dunque sviluppare un modello che leghi stato onirico ed allucinazione farmacologica.

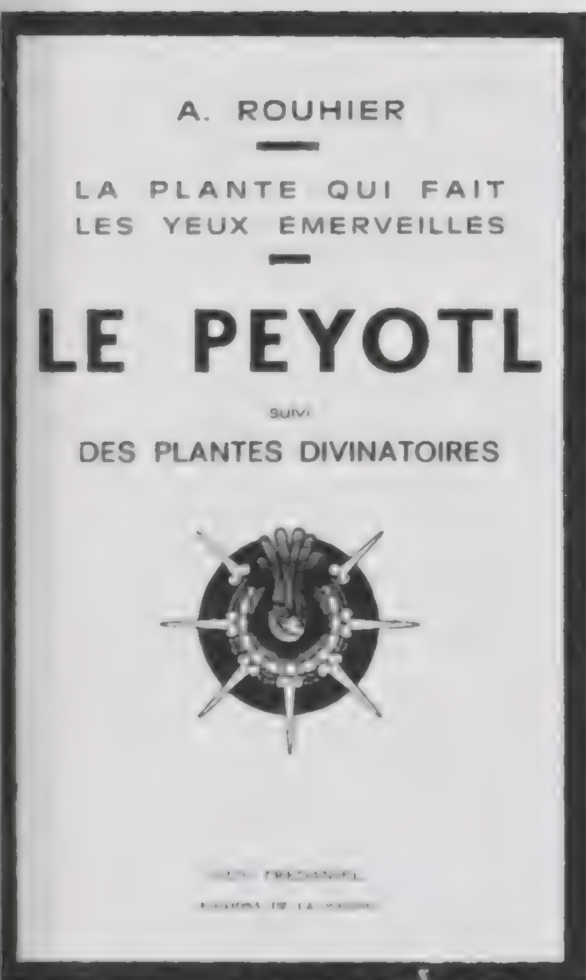
Sotto l'azione delle sostanze psicoattive le strutture superiori si troverebbero in una situazione anomala sia rispetto allo stato di veglia normale sia rispetto al sonno. Al proencefalo giungono, sovrapposte a quelle sensoriali, informazioni disorganizzate di origine bulbare o derivanti da errata interpretazione (in senso fisiologico più che psicologico) di input esogeni, forse per l'azione disturbante della caduta d'inibizione serotoninergica su alcune strutture d'elaborazione o trasmissive. Tali informazioni non possono essere analizzate come normali sensazioni, mancando le coordinate temporo-spaziali, nè come sogni: la situazione globale è infatti diversa e vi è la necessità di coordinazione con le attività motorie, ora non bloccate come durante il sogno. In queste condizioni il proencefalo cerca, come nello stato onirico, di fare il "miglior cattivo lavoro possibile", strutturando gli input disorganizzati attraverso informazioni attinte dagli engrammi mnemonici, il cui accesso è ora facilitato attraverso la disinibizione delle normali vie o attraverso l'apertura di vie alternative. Il risultato di questa elaborazione da parte della corteccia è vissuto come allucinazione, mentre le strutture subcorticali, ed in particolare il sistema limbico (anch'esso attivato per la caduta dell'inibizione tonica), sarebbero responsabili dei concomitanti vissuti emotivi. Si tratterebbe quindi di un intervento attivo di strutturazione, per cui i contenuti delle allucinazioni potrebbero sottostare a schemi determinati biologicamente (per esempio le strutture elementari di Klüver) o culturalmente, attraverso la trama organizzatrice dei dati provenienti dalla memoria.

# BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

La redazione di una bibliografia completa delle opere che si riferiscono, o il cui argomento si lega ai funghi allucinogeni, occuperebbe ben più di un volume. Dato lo spirito del presente lavoro, si è preferito elencare in questa prima lista bibliografica alcune voci scelte tra le più rappresentative o interessanti, limitatamente a quelle mai pubblicate in italiano. Quest'ultime sono invece riportate nella lista che segue.

AGHAJANIAN, G.K., 1982. *Neurophysiologic properties of psychotomimetics.* In HOFFMEISTER & STILLE (Eds.), op. cit., Vol. 55/III: pagg. 89-109

ALLEN, J.W., J. GARTZ & G. GUZMÀN, 1992. *Index to the botanical identification and chemical analysis of the known species of hallucinogenic fungi.* Integration (Eschenau), n. 2 & 3: pagg. 99-108.







MUSHROOMS
RUSSIA AND HISTORY
BY
VALENTINA PAVLOVNA WASSON
AND R. GORDON WASSON
VOLUME I



PANTHEON BOOKS · NEW YORK

BRAWLEY, P. & J.C. DUFFIELD, 1972. *The pharmacology of hallucinogens.* Pharmacol. Rev., 24: pagg. 31-66

BRESINSKY, A. & H. BESL REGENSBURG, 1985. *Giftpilze, mit einer Einführung in die Pilzebestimmung.* Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft, Stuttgart.

Dobkin de Rios, M., 1984. *Hallucinogens: cross-cultural perspectives.* University of New Mexico Press, Albuquerque.

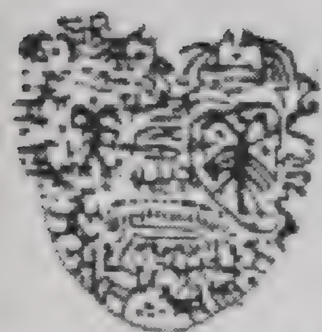
Emboden, W., 1979. *Narcotic plants.* Macmillan Pub., New York.

Efron, D. H. (Eds), 1970. *Psychotomimetic drugs.* Raven Press, New York.

Efron, D. H., B. Holmstedt & N.S. Kline (Eds.), 1967. *Ethnopharmacological search for psychoactive drugs.* Public Healt Service Publ. No. 1645; U.S. Gout Printing Office, Washington D.C.

Estrada, A., 1981. *Maria Sabina: her life and chants.* Ross-Erikson Inc., Santa Barbara, California.

Fericgla, J.M., 1985. *El Bolet i la gènesi de les cultures.* Editorial Alta Fulla, Barcelona





Fericgla, J.M., 1992. *Amanita muscaria usage in Catalunya.* Integration (Eschenau), n. 2 & 3: pagg. 63-66.

Fericgla, J.M., 1993. *Uso y cultura del la Amanita muscaria en Cataluna tradicional y actual.* Atti del *II Convegno nazionale sugli Avvelenamenti da Funghi* (Rovereto, Aprile 1992). Suppl. agli Annali dei Musei Civici di Rovereto, n. 8/1992. pagg. 245-256.

Festi, F. & A. Bianchi, 1991. *Amanita muscaria: mycopharmacological outline and personal experiences.* Psychedelic Monographs and Essays, vol. 5: pagg. 209-252.

Festi, F. & A. Bianchi, 1992. *Amanita muscaria.* Integration (Eschenau), n. 2 & 3: pagg. 79-90.

Furst, P.T., 1986. *Mushrooms: psychedelic fungi.* Chelsea House, New York.

Gartz, J., 1993. *New aspects of the occurrence, chemistry and cultivation of European hallucinogenic mushrooms.* Atti del *II Convegno nazionale sugli Avvelenamenti da Funghi* (Rovereto, Aprile 1992). Suppl. agli Annali dei Musei Civici di Rovereto, n. 8/1992, pagg.107-124.

Grinspoon, L. & J.B. Bakalar, 1979. *Psychedelic drugs reconsidered.* Basic Books, New York.

Grinspoon, L. & J.B. Bakalar, 1983. *Psychedelic reflections.* Human Sciences Press, New York.

Guzmàn, G., 1983. *The Genus Psilocybe.* J. Cramer, Vaduz, Liechtestein.

Harner, M.J. (Ed.), 1973. *Hallucinogens and Shamanism.* Oxford University Press.

Heim, R., 1978. *Les champignons toxiques et hallucinogènes.* N. Boubée et C.ie, Paris.

Heim, R. & R.G. Wasson, 1958. *Les champignons hallucinogènes du Mexique.* Editions du Museum National d'Histoire Naturelle, Parigi.

Heim, R., con la collaborazione di R. Cailleux, P. Thevenard & R.G. Wasson, 1967. *Nouvelles investigations sur les champignons hallucinogénes.* Editions du Museum National d'Histoire Naturelle, Parigi.

Hobson, J.A., 1988. *The dreaming brain.* Basic Books Publishers, New York.

Hoffer, A. & H. Osmond, 1967. *The hallucinogens.* Accademic Press, New York.

Hoffmeister, F. & G. Stille (Eds.), 1982. *Psychotropic agents.* In *Handbook of experimental pharmacology.* Vol. 55/III. Springer-Verlag, Berlin, Hidelberg, New York.





Hofmann, A., 1993. *Chemistry and pharmacology of the "sacred mushrooms".* Atti del *II Convegno nazionale sugli Avvelenamenti da Funghi* (Rovereto, Aprile 1992). Suppl. agli Annali dei Musei Civici di Rovereto, n. 8/1992, pagg. 97-106.

Iversen, L.L., S.D. Iversen & S.H. Snyders (Eds.). *Handbook of psychopharmacology.* Plenum Press, New York.

Jacobs, B.J. (Ed.), 1984. *Hallucinogens: Neurochemical, Behavioural, and Clinical Perspective.* Raven Press, New York.

Lincoff, G. & D.H. Mitchel, 1977. *Toxic and Hallucinogenic Mushroom Poisoning.* Van Nostrand Reinhold, New York.

Martin, W.R. & J.W. Sloan, 1977. *Pharmacology and classification of LSD-like hallucinogens.* In Hofmeister & Stille (Eds.), op. cit., vol. 45/II: pagg. 304-368.

Mayer, K. H., 1977. *The mushroom stones of Mesoamerica.* Acoma Book, Ramona, California.

McDonald, A., 1978. *The present status of soma: the effects of*

*California Amanita muscaria on normal human volunteers*. In RUMACK, B.H. & E. SALZMAN (Eds.), op. cit.: pagg. 215-223.

MCKENNA, T., 1992. *Food of the Gods: the search for the original tree of knowledge: a radical history of plants, drugs, and human evolution*. Bantham Book, New York.

OTT, J., 1976. *Hallucinogenic plants of North America*. Wingbow Press, Berkeley.

OTT, J, 1978. *Recreational use of hallucinogenic mushrooms in the United States*. In RUMACK, B.H. & E. SALZMAN (Eds.), op. cit.: pagg. 231-243.

OTT, J. & J. BIGWOOD (Eds.), 1978. *Teonanacatl. Hallucinogenic mushrooms of North America*. Matrona, Seattle.

RÄTSCH, C., 1989. *Gateway to inner space: sacred plants, mysticism and psychotherapy: a festschrift in honor of Albert Hofmann*. Prism Press, Dorset, England.





RÄTSCH, C., 1992. *The Dictionary of sacred and magical plants*. Prism Press, Bridport.

RIEDLINGER, T.J., 1990. *The sacred mushrooms seeker*. Dioscoride Press. Portland, Oregon.

ROTH, L., M. DAUNDERER & K. KORMANN, 1984. *Giftpflanzen - Pflanzengifte*. Eco-med, Landsberg, München.

RUMACK, B.H. & E. SALZMAN (Eds.), 1978. *Mushrooms poisoning. Diagnosis and treatment*. CRC-Press, West Palm Beach.

SAAR, M., 1991. *Ethnomycological data from Siberia and North-East Asia on the effects of Amanita muscaria*. Journal of Ethnopharmacology, 31: pagg. 157-173.

SAMORINI, G., 1992. *The oldest representations of hallucinogenic mushrooms in the world (Sahara Desert, 9000-7000 B.P.)*. Integration (Eschenau), n. 2 & 3: pagg. 69-78.

SCHLEIFFER, H. (Eds.), 1979. *Narcotic plants of the Old World*. Lubrecht & Cramer, New York.

SCHULTES, R.E. & A. HOFMANN, 1979. *Plants of the gods*. McGraw Hill Book Company, New York.

SIEGEL, R.K. & L.J. WEST (Eds.), 1975. *Hallucinations: behaviour, experience and theory*. Wiley, New York.

Siegel, R.K., 1989. *Intoxication. Life in pursuit of artificial paradise.* Dutton, New York.

Stamets, P., 1978. *Psylocybe mushrooms and their allies.* Homestead Boook Co., Seattle.

Waser, P.G., 1967. *The pharmacology of Amanita muscaria.* In Efron, D.H. et al. (Eds.), op. cit.: pagg. 419-439.

Wasson, R.G., 1967. *Soma, divine mushroom of immortality.* Hartcourt Brace, New York.

Wasson, R.G., 1980. *The wondrous mushroom: mycolatry in Mesoamerica.* McGraw-Hill, New York.

Wasson, R.G., A. Hofmann & C.A. Ruck, 1978. *The road to Eleusis; unveiling the secret of Mysteries.* Harcourt Brace, New York.

Wasson, R.G., S. Kramrisch, J. Ott & C.A.P. Ruck, 1986. *Persephone's Quest: Entheogens and the Origins of Religion.* Yale University Press, New Haven & Londra.

Wasson, V.P. & R.G. Wasson, 1957. *Mushrooms, Russia and history.* Pantheon Books, New York.





## *Bibliografia italiana su funghi e vegetali psicoattivi*

La lista che segue comprende lavori pubblicati in italiano o tradotti da altre lingue, riferiti ai funghi ed alle piante psicoattive. Pur nella ristrettezza del panorama editoriale italiano su questo argomento, l'elenco non è da considerare esaustivo, benchè si sia cercato di includervi tutte le opere più importanti disponibili in Italia; si sono per esempio tralasciate le pubblicazioni concernenti gli aspetti sociali delle "droghe", pubblicazioni per lo più centrate su sostanze inducenti dipendenza.

Allegro, J.M., 1980. *Il fungo sacro e la croce.* Ciapanna Editore, Roma (tit. orig. *The sacred mushroom and the cross.* Hodder & Stoughton, London, 1970).

Arietti, N., 1966. *La favoleggiata Mandragora nella leggenda e nella realtà.* Natura Bresciana, 3: pagg. 14-17.

Arietti, N. & R. Tomasi, 1975. *I funghi velenosi.* Edagricole, Bologna.

Baldrati, M., 1984-85. *La tossicomania da funghi allucinogeni oggi.* Tesi

di specializzazione in Psichiatria, Facoltà di Medicina, Università di Bologna. Inedita.

BARRON, F., M.E. KARVIK & S. BUNNELL, 1984. *Gli allucinogeni*. Quaderni de Le Scienze, 12: pagg. 47-54 (pubbl. orig. in Scientific American, 1964)

BAILLY, J.C. & J.P. GUIMARD (EDS.), 1988. *L'esperienza allucinogena*. Dedalo Edizioni, Bari (tit. orig. *Essai sur l'expèrience hallucinogène*, Pierre Belfond Ed., 1979)

BIANCHI, A., 1991. *Psicofisiologia dei rituali allucinatori dello sciamanesimo nord-peruviano*. Annali dei Musei Civici di Rovereto, n. 6/1990: pagg. 147-152.

BIANCHI, A. & M. POLIA, 1991. *Dati farmacologici e modelli culturali dell'uso del Trichocereus pachanoi Britton & Rose (Spermatophyta, Cactaceae) tra i curanderos peruviani*. Annali dei Musei Civici di Rovereto, n. 6/1990: pagg. 139-146.





BIOCCA, E., 1977. *Sciamanismo, allucinogeni e meloterapia: ralazione introduttiva*. In *Atti del Simposio Internazionale sulla Medicina Indigena e Popolare dell'America Latina*: pagg. 545-553. IILA, Roma.

CALVETTI, A., 1986. *Fungo Agarico moscario e Cappuccio rosso*. Lares, LII/4: pagg. 555-565.

CAMILLA, G., 1982. *Allucinogeni vegetali: culto antico e moderno uso ricreazionale*. Edizioni Del Cortile, Torino.

CERUTI SCURTI, J., N. FIUSSELLO & R. JODICE, 1972. *Idrossi-Indol derivati in Basidiomiceti. III. Influenza del substrato sui metaboliti del micelio e dei carpofori di "Panaeolus subbalteatus" Berk. & Br.*. Allionia, 18: pagg. 91-96.

CIAPANNA, C., 1981. *Marijhuana ed altre storie*. Ciapanna Ed., Roma.

CYBER, CERVELLO-MENTE-COSCIENZA, 1990. *Numero speciale sugli Psichedelici*. N. 17, Febbraio 1990.

CORNACCHIA, P., M.M. GRANI, R. LEWIS & M. MARGNELLI, 1980. *I funghi magici. Farmacologia, tossicologia e tecnologia dell'estasi chimica*. Ediemme, Milano.

CORVINO, C., 1990. *Credenze stregoniche e interpretazioni farmacologiche*. In Atti del Convegno su "*Salute e malattia nella cultura delle classi subalterne nel Mezzogiorno*": pagg. 297-308. Guida Editore, Napoli.

Delle Monache, F., 1977. *Aspetti chimici degli allucinogeni dell'America Latina*. In *Atti del Simposio Internazionale sulla Medicina Indigena e Popolare dell'America Latina*: pagg. 501-516. IILA, Roma.

D'Antuono, G. & R. Tomasi, 1988. *I funghi velenosi. Tossicologia micologica - Terapia clinica*. Edagricole, Bologna.

Dikov, N., 1979. *Origini della cultura paleoeschimese*. Bollettino del Centro Camuno di Studi preistorici, XVII: pagg. 89-98.

Di Nola, A.M., 1990. *Il succo della vita (le bevande mistiche: il Soma e lo Haoma)*. Abstracta, 46: pagg. 14-17.

Festi, F., 1985. *Funghi allucinogeni. Aspetti psicofisiologici e storici*. LXXXVI Pubblicazione dei Musei Civici di Rovereto (Trento); Manfrini, Calliano (Trento).

Festi, F. & G. Aliotta, 1990. *Piante psicotrope spontanee o coltivate in Italia*. Annali dei Musei Civici di Rovereto, n. 5/1989: pagg. 135-166.





Fiussello, N. & J. Ceruti Scurti, 1972. *Idrossi-Indol derivati in Basidiomiceti. II. Presenza di psilocibina e di 5-idrossi-indol derivati Panaeolus retirugis Fr.* Atti Accad. Scienze Torino, 106: pagg. 726-735.

Fiussello, N. & J. Ceruti Scurti, 1972. *Idrossi-Indol derivati in Basidiomiceti. II. Psilocibina, Psilocina e 5-Idrossi-indol derivati in carpofori di "Panaeolus" e generi affini*. Allionia, 18: pagg. 85-90.

Furst, P.T., 1981. *Allucinogeni e cultura*. Ciapanna Editore, Roma. (tit. orig. *Hallucinogens and culture*. Chandler & Sharp, S. Francisco, 1976).

Gardner, G., L. Guerisoli, A. De Pascale & A. Narracci, 1977. *Allucinogeni e sostanze psicoticomimetiche nelle culture indigene latino-americane, nella medicina indigena e popolare, nella medicina contemporanea*. In *Atti del Simposio Internazionale sulla Medicina Indigena e Popolare dell'America Latina*: pagg. 541-550. IILA, Roma.

Ginzburg, C., 1989. *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*. Einaudi ed., Torino.

Gitti, S., G. Samorini, G. Baldelli, C.Belletti & C. Molinari, 1983. *Contributo alla conoscenza della micoflora psicotropa spontanea del territorio bresciano*. Natura Bresciana, 20: pagg. 125-

130.

Izzo, M., 1987. *La Radice dell'Uomo: storia e mito della Mandragora.* Ianua ed., Roma.

Lehane, B., 1983. *Il potere delle piante.* Renè Coeckelberghs Ed. (tit. orig. *The power of plants.* McGraw-Hill, Maidenhead, England, 1977).

Lewin, L., 1924. *Phantastica. Atlante farmacologico di tutte le droghe. Euforizzanti - Allucinogeni - Eccitanti.* Brancato Editore, 1987. Rist. anastatica dell'edizione F. Vallardi del 1928 (tit. orig. *Phantastica. Die Beträubenden und erregenden Genussmittel.* Verlag G. Stilke, Berlin).

Leonzio. U., 1969. *Il volo magico.* Mondadori Ed., Milano.

Lévi-Strauss, C., 1978. *I funghi nella cultura. A proposito di un libro di R.G. Wasson.* In *Antropologia strutturale due.* Il Saggiatore (pub. orig. il L'Homme, revue francaise d'anthropologie, 1906, X, 1: pagg. 5-16).





Murray, M. A., 1978. *Le streghe nell'Europa occidentale.* Garzanti, Milano (tit. orig. *The witch-cult in western Europe*, Oxford University Press, 1921-1967).

Narracci, A., A. De Pascale, L. Guerisoli & G. Gardner, 1977. *Shamanismo (sic) latino-americano e moderna psicoterapia.* In *Atti del Simposio Internazionale sulla Medicina Indigena e Popolare dell'America Latina*: pagg. 533-539. IILA, Roma.

Oliverio, A. & C. Castellano, 1977. *Psicofarmacologia degli allucinogeni dell'America latina.* In *Atti del Simposio Internazionale sulla Medicina Indigena e Popolare dell'America Latina*: pagg. 517-531. IILA, Roma.

Pollio, A., G. Aliotta & E. Giuliano, 1988. *Etnobotanica delle Solanacee allucinogene europee.* In *Atti del Convegno Internazionale di Storia della Farmacia*: pagg. 217-219. Accademia Italiana di Storia della Farmacia, Piacenza.

Rätsch, C., 1991. *Le piante dell'amore.* Gremese Ed., Roma (tit. orig. *Pflanzen der Liebe.* EMB-Service für Verleger, Luzern, 1990).

Samorini, G., 1988. *Sulla presenza di funghi e piante allucinogene in Valcamonica.* Bollettino del Centro Camuno di Studi Preistorici. Capo di Ponte, n 24: pagg.132-136.

Samorini, G., 1989. *Etnomicologia nell'arte rupestre Sahariana.* B.C.

Notizie, VI/2: pagg. 18-22.

SAMORINI, G., 1990. *Sullo stato attuale della conoscenza dei basidiomiceti psicotropi in Italia.* Annali dei Musei Civici di Rovereto, n. 5/1989: pagg. 167-184.

SAMORINI, G., 1992. *Neurotossicologia delle graminacee e dei loro patogeni vegetali. Un'introduzione.* Annali dei Musei Civici di Rovereto, n. 7/1991: pagg. 253-264.

SAMORINI, G., 1993. *Funghi allucinogeni italiani. Stato delle conoscenze e prospettive di ricerca.* Atti del *II Convegno nazionale sugli Avvelenamenti da Funghi* (Rovereto, Aprile 1992). Suppl. agli Annali dei Musei Civici di Rovereto, n. 8/1992, pagg.125-149.

SAMORINI, G. & F. FESTI, 1989. *Le micotossicosi psicotrope volontarie in Europa: osservazioni sui casi clinici.* Atti del I Convegno Nazionale sugli Avvelenamenti da Funghi, Rovereto Suppl. agli Annali dei Musei Civici di Rovereto, n. 4/1988: pagg. 251-257.

SANNITA, W.G., 1986. *Induzione farmacologica ed esperienze psichiche: medicina popolare e stregoneria in Europa agli inizi dell'età moderna.* In *La strega, il teologo, lo scienziato: atti del Convegno Magia, stregoneria e superstizione in Europa e nella zona alpina*: Pagg. 119-140. ECIG Editore, Genova.





SCHULTES, R.E. & A. HOFMANN, 1984. *Botanica e chimica degli allucinogeni.* Ciapanna Editore, Roma (tit. orig. *The botany and chemistry of hallucinogens.* C. Thomas, Springfield, 1980).

SECCHI, G., 1984. *C'era una volta l'uomo-fungo.* Natura oggi, vol. II: pagg. 92-97.

STAFFORD, P., 1979. *Enciclopedia psichedelica.* Ciapanna Editore, Roma, (tit. orig. *Psychedelic Encyclopedia.* And/Or Press, Berkeley).

TESTA, E., 1986. *Aspetti di micotossicologia: i principali funghi velenosi delle nostre regioni e i loro principi attivi. II parte: i funghi induttori di fenomeni tossici a rapida insorgenza.* In AGUARDI, A., G. LUCCHINI, A. RIVA & E. TESTA, *Funghi e boschi del Canton Ticino.* 2: pagg. 275-302.

WARREN, P., 1982. *Le piante diaboliche.* Savelli Editori, Milano.

WORTHON, D. S., 1980. *Conoscere le piante allucinogene.* Savelli editore, Milano.

TABELLA 2

A sinistra
TABELLA 3

| | |
|---|---|
| Amanita muscaria L. ex Fr.<br>A. pantherina DC. ex Fr.<br>A. gemmata (Fr.) Gill.<br>A. solitaria (Fr.) Secr. | Isossazoli: ac. ibotenico, muscimolo, muscazone |
| A. citrina Schaeff. ex Roques<br>A. porphyria (A. & S. ex Fr.) Secr. | Alcaloidi triptaminici (DMT, bufotenina, etc) |
| Pluteus salicinus (Pers. ex Fr.) Quèl.<br>Pl. cyanopus (Quèl.) Mètr. (?)<br>Inocybe corydalina Quèl.<br>I. haemacta Berk. & Br.<br>I. tricolor Kuhn.<br>Psilocybe semilanceata (Fr.) Quèl.<br>Ps. callosa (Fr. ex Fr.) Quèl.<br>Ps. cyanescens Wakef.<br>Ps. montana (Pers. ex Fr.) Kummer<br>Ps. coprophila (Bull. ex Fr.) Kummer (+/-)<br>Ps. rhombispora (Britz.) Sacc. (?)<br>Ps. crobula (Fr.) M. Lge. ex Sing. (?)<br>Panaeolus subbalteatus Berk. & Br.<br>Pan. ater (Lge.) Kuhn. & Rom.<br>Pan. (Copelandia) cyanescens Berk. & Br.<br>Pan. campanulatus (Fr.) Quèl. (+/-)<br>Pan. sphinctrinus (Fr.) Quèl. (+/-)<br>Pan. fimicola Fr. (+/-)<br>Pan. retirugis Fr. (+/-)<br>Pan. semiovatus (Fr.) Lund. & Nann. (?) | Indoli 4-sostituiti: psilocina, psilocibina, baeocistina, nor-baeocistina |
| Gymnopilus spectabilis (Fr.) A.H. Smith<br>G. liquiritiae (Pers. ex Fr.) Karst.<br>G. purpuratus (Cook. & Mass.) Sing. | Indoli 4-sostituiti e/o deriv. stirilpirone (bis-noriangonina) |

# *SISTEMATICA CHIMICO-FARMACOLOGICA DELLE PIANTE PSICOTROPE SPONTANEE O COLTIVATE IN ITALIA*

NOTE. La tabella propone una classificazione delle piante riportate in elenco, secondo categorie chimico-farmacologiche, seguendo a grandi linee la suddivisione che Diaz (1979) fa della sua classe Psicodislettici (=Allucinogeni in senso lato = Phantastica di L.Lewin). Si vedrà infatti che sono state considerate solamente piante appartenenti a tale categoria escludendo invece specie come Papaver somniferum che appartengono a categorie ed hanno implicazioni socio-farmacologiche sicuramente diverse. Le «Famiglie» sono ridotte a tre, gli Allucinogeni (includendo tra gli Allucinogeni anche gli induttori di trance: è probabile che la differenza sia dovuta soltanto a diversa potenza dei principi attivi), i Cognodislettici ed i Delirogeni. Una categoria a parte comprende le piante per cui mancano dati sull'azione psicotropa: in particolare sono state contrassegnate con un punto di domanda (?) quelle specie che contengono principi attivi psicotropi ma sulle quali mancano dati relativi ad un uso in tempi antichi o moderni; con due punti di domanda (??) quelle specie per i quali è dubbia la psicoattività.

| FAMIGLIA CHIMICO FARMACO. | SPECIE BOTANICA | PRINCIPI ATTIVI | TOSSICITÀ DI UN INFUSO (Duke 1986) |
|---|---|---|---|
| Allucinogeni | *(?) Paganum harmala* L. | Harmina,TDLo per l'uomo - inv: " mg/Kg | Modesta |
| | | Harmalina, LDLo per il ratto - scu: 120 mg/Kg | - |
| | | Altri alcaloidi | - |
| | *Convolvulus tricolor* L. | Amide dell'acido lisercico (ergina) | - |
| | | Altri alcaloidi a nucleo lisercico (ergometrina, LDLo per il ratto - scu: 0,5 mg/Kg) | - |
| | *Argyrea nervosa* (BURM.) BOJER | Come la specie precedente (in maggior concentrazione) | Modesta |
| | *Ipomea rubro-careulea* HOOK | Come la specie precedente | Modesta |
| | *Ipomea purpurea* ROTH | Alcaloidi lisergici (?) | Modesta |
| | *Ipomea violacea* L. | Come la specie precedente | Modesta |
| | *(?) Ipomea spp.* | Alcaloidi lisergici (?) | - |
| | *(?) Typhoides arundinacea* L. | 5-metossi-dimetiltriptamina | - |
| | | Dimetiltriptamina | - |
| | | Altre triptamine sostitutive | - |
| | | β-carboline | - |
| | *(?) Phalaris bulbosa* L. | Come la specie precedente | - |
| | *(?) Arundo donax* L. | Come la specie precedente, escluse le B-Carboline | - |
| | *Acorus calamus* L. | α e β-asarone (?), LD50 per la cavia - ipr: 275 mg/kg | Modesta |
| Cognodislettici | *Cannabis sativa* L. | Cannabinoidi (principalmente (-)Δ'3,4-trans-tetraidrocannabinolo), LD50 per il ratto - orl:860 mg/Kg | Bassa |
| | *Cannabis indica* *DC.* | Come la specie precedente ma in maggiori concentraz. | Bassa |
| | *(?) Vinca minor* L. | Vincamina, LD50 per il ratto - scu: 1g/Kg | Elevata |
| | *(?) Nepeta cataria* L. | Sconosciuti (Nepetalattone?, LD50 per il ratto 150 mg/Kg | nessuna |
| | *(??) Artemisia absinthum* L | Sconosciuti (Tuione?. LDLo per il ratto - ipr: 120 mg/Kg | Modesta |

| FAMIGLIA CHIMICO FARMACO. | SPECIE BOTANICA | PRINCIPI ATTIVI | TOSSICITÀ DI UN INFUSO (Duke 1986) |
|---|---|---|---|
| Deliriogeni | *Atropa belladonna* L. | Alcaloidi tropanici | Molto elevata |
| | | Iosciamina, LD50 per il topo - inv:95 mg/Kg | - |
| | | Atropina (nel secco) TDLo per l'uomo - orl: 100 g/Kg | - |
| | | Scopolamina, TDLo per l'uomo - orl: 14 g/Kg | - |
| | *Hyoscyamus niger* L. | Come la specie precedente con un più alto rapporto scopolamina/iosciamina | Molto elevata |
| | *Hyoscyamus albus L.* | Come la specie precedente | Molto elevata |
| | *Mandragora officinarum* L. | Come la specie precedente più altri alcaloidi del gruppo | Molto elevata |
| | *Mandragora autumnalis* BERTOL. | Come la specie precedente | Molto elevata |
| | *Datura stramonium* L. | Come la specie precedente con notevole variabilità | Molto elevata |
| | *Datura ferox* L. | Come la specie precedente | Molto elevata |
| | *Datura innoxia* MILLER | come la specie precedente | Molto Elevata |
| | *Datura metel* L. | Come la specie precedente | Molto elevata |
| | *Nicotiana tabacum* L. | Nicotina, LDLo per l'uomo - 1 mg/Kg | Molto elevata |
| | | harmano, LD50 per l'uomo - ipr: 50 mg/Kg | - |
| | | Norharmano | - |
| Rango sconodsciuto o collocazione dubbia | *(??) Humulus lupulus* L. | Sconosciuti | Bassa |
| | *(??) Ranunculus acer* L. | Sconosciuti | Elevata |
| | *(??) Corydalis cava* (L.) SCHWEIGG & KOER. | Sconosciuti (Bulbocapnina?, LD50 è per il topo - scu: 195 mg/Kg; Tetraidropalmatina o congeneri?) | - |
| | *(??) Cytisus scoparius (*L.) LINK | Sconosciuti (Sparteina?, LDLo per il topo - scu: 120 mg/Kg | Modesta |
| | *(??) Wisteria sinensis* (SIMS) SWEET | Sconosciuti ( Citisina?, LD50 per il topo - orl 101 mg/Kg | - |
| | *(?) Passiflora incarnata* L. | Sconosciuti (Alcaloidi del gruppo dell'harmalina?) | Bassa |
| | *(??) Foeniculum vulgare* MILLER | Sconosciuti (Componenti dell'essenza?) | Nessuna |
| | *(??) Cestrum parqui* L'HER. | Sconosciuti ( Parquina, Solanina?) | - |
| | *(??) Digitalis purpurea* L. | Sconosciuti (Glucosidi cardiocinetici?) | Molto elevata |
| | *(??) Valeriana officinalis* L. | Sconosciuti ( Pirril-metilchetone?) | Molto bassa |
| | *(??) Lactuca virosa* L. | Sconosciuti ( Lactucina?) | Bassa |

LEGGENDA. LDLo =minima dose letale; LD50= Dose letale per il 50% degli animali trattati; TDLo = Minima dose tossica; inv = intravenosa; ipr =intraperitoneale;orl = orale; scu = sottocutanea.

# *FUNGHI ALLUCINOGENI ITALIANI*

*I funghi allucinogeni sono diffusi in tutti i continenti e se ne contano sino ad oggi 150 specie. La maggior parte appartiene al gruppo dei funghi che producono psilocibina e psilocina. Anche in Italia sono presenti diverse specie certamente allucinogeni, altre dubbie, e chissà quante tuttora non identificate. La specie psilocibinica più diffusa e più nota (e più potente) è* Psilocybe semilanceata, *che cresce in habitat erbosi sulle Alpi e sull' Appennino tosco-emiliano, ma che potrebbe presentarsi anche in altre regioni montuose più a sud. In quasi tutte le regioni, sia nelle zone di pianura che in quelle montuose, si incontrano altre specie allucinogene meno note o meno frequenti, quali ad es.* Ps.cyanescens *o* Pan.subalteatus. *Diverse specie, in particolare del genere* Panaeolus, *sono considerate psilocibinico-latenti, cioè producono i principi attivi in maniera incostante e, spesso, quando li producono, a basse concentrazioni. Alcune specie, in particolare* Panaeolus, *hanno un habitat coprofilo, per cui sono presenti sopra o in prossimità di sterco animale, per lo più bovino ed equino. Quasi tutti i funghi che producono significative quantità di psilocibina e psilocina sono caratterizzati da un fenomeno di bluificazione del gambo, o anche del cappello, che si presenta alcuni minuti dopo la loro raccolta. Si tratta di una bluificazione differente (più lenta e più duratura) da quella manifestata nel boleto lurido e in altre specie di boleti.* Amanita muscaria *e A.pantherina, che producono differenti principi attivi, sono presenti in buona parte dell'Italia.*





Diffusione della *Psilocybe semilanceata* in Italia

| | |
|---|---|
| *Specie ad alto potenziale allucinogeno* | *Amanita muscaria (comune)*<br>*A.pantherina (comune)*<br>*Psilocybe semilanceata (comune)*<br>*Ps.callosa (non comune)*<br>*Ps.cyanescens (raro)*<br>*Panaeolus subalteatus (comune)*<br>*Pan.ater (non comune)*<br>*Pan.(Copelandia) cyanescens (raro)*<br>*Pluteus salicinus (raro)* |
| *Specie a basso potenziale allucinogeno* | *Pan.campanulatus (comune)*<br>*Pan.fimicola (comune)*<br>*Pan.foenisecii (comune)*<br>*Pan.retirugis (non comune)*<br>*Pan.sphinctrinus (comune)*<br>*Psathyrella candolleana (comune)* |
| *Specie dubbie* | *Amanita gemmata (raro)*<br>*Psilocybe coprophila (non comune)*<br>*Ps.montana (non comune)*<br>*Mycena pura (comune)*<br>*Rickenella(Gerronema) fibula(raro)*<br>*Inocybe haemacta (non comune)*<br>*Gymnopilus spectabilis (comune)*<br>*G.fulgens (non comune)* |

*Psilocybe semilanceata*



# INDICE



# NAUTILUS

Minimo contatto con le strutture di elaborazione, produzione e distribuzione della cultura ufficiale; massima propensione ad una creatività che non si consideri attività economica; tentativo costante di produrre e distribuire materiali che superino la logica del mercato della cultura, delle sue regole ed imposizioni; quindi un'attività tendenzialmente "altra" e istintivamente "contro", questo in sintesi lo spirito di Nautilus. Chi in Nautilus agisce é convinto che a nulla di realmente significativo, per lo sviluppo libero della persona, approdano quanti vendono la propria creatività al mercato della cultura. Non ci credono e si sforzano di non inserirvisi.. Ognuno con le proprie convinzioni ed interessi, i componenti di Nautilus editano libri, dischi, producono video e curano la distribuzione dei materiali di quanti hanno una visione simile alla loro.

Chi è interessato a prendere contatto con noi, desidera ricevere i nostri libri o il catalogo dei libri in distribuzione scriva a :

**NAUTILUS Casella Postale 1311 - 10100 Torino.**

Riccardo d'Este: LA GUERRA E IL SUO ROVESCIO; Pagine 86, L. 8000

Jean Vigo: ZERO IN CONDOTTA. Breve viaggio nelle immagini di una rivolta. Pagine 144, L. 15000

Guy Debord: I SITUAZIONISTI E LE NUOVE FORME D'AZIONE NELLA POLITICA E NELL'ARTE. Pagine 24, L. 2500

Internationale Situationniste: LA CRITICA DEL LINGUAGGIO COME LINGUAGGIO DELLA CRITICA. Pagine 24, L. 3000

Bob Black: L'ABOLIZIONE DEL LAVORO. Pagine 40, L. 4000

RINASCITA (apocrifo). Pagine 52, L. 2500

Luigi Bontempi: BYTE RUGGINOSI. Luci e ombre del cyber. Pagine 48, L. 4000

Un "incontrolado" della Colonna di Ferro:PROTESTA davanti ai libertari del presente e del futuro sulle capitolazioni del 1937. Pagine 64,L. 2500

Bob Nadoulek: ENCIBER. Rapporto sui criteri utilizzati per la compilazione dell'Enciclopedia cibernetica e l'analisi del fenomeno di rivolta sociale denominato Bushido Moderno. Pagine 46, L. 4000

Alleanza per l'opposizione a tutte le nocività: TRENI AD ALTA NOCIVITÀ. PERCHÉ il treno ad alta velocità è un danno individuale ed un flagello collettivo. Pagine 64, L. 5000

Georges Bataille:POESIE EROTICHE. Pagine 20,L.2500

Georges Bataille: IL MORTO. Pagine 28, L.3500

Antonin Artaud: LA VERA STORIA DI GESU' CRISTO. Pagine 28, L.3500

Alfred Jarry: POESIE; Disegni di Jean Dubuffet. pagine 32, L.3000

Silvio Pagani: FUNGHETTI. Pagine 36, L.4000

RED RAT n° 1. Pagine 28, L. 3000

CCC CNC NCN: Proclami CD+7''+Booklet; L. 15000

PANICO: Scimmie. LP, L. 10000

THE EX & CHUMBAWAMBA. The antidote tour. Cassetta C90, L. 5000

MENACE DEMENT. Cassetta C30, L. 5000

ALTROVE N° 1. Pagine 152, L. 15000





**ALTROVE** é un libro che parla di stati di coscienza e di stati alterati di coscienza. Affronta cioè uno dei campi più discussi e fraintesi della nostra esistenza in quanto esseri umani. Le manifestazioni che chiamiamo Stati Alterati di Coscienza comprendono sì gli stati mentali prodotti da sostanze psicoattive chimiche e vegetali, ma anche tutta una serie di fenomeni molto vasti quali l'estasi, la trance, la possessione, la meditazione. In queste pagine si legge di funghi allucinogeni italiani, dell'uso del cactus mescalinico, degli stati di coscienza come realtà virtuale, ma anche di utilizzo degli allucinogeni per scopi religiosi, di anoressia e misticismo, di sciamanismo. L'antropologia, la botanica, l'etnologia, la neurologia concorrono come discipline e campi di ricerca a fare luce su un aspetto dell'esperienza umana che accompagna l'uomo dalla sua preistoria e che, guardando alla scoperta e diffusione di sostanze psicoattive è ben lontana dall'essersi conclusa.



€ 7,70